نظرية المنطق

بين

فلاسفة الإسلام واليونان

دراسة مقارنة بين خصائص المنهج الفلسفي
والمنهج القرآني في قضية المعرفة

دكتور
محمد السيد الجليند
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
دار العلوم - جامعة القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله . نحمده ونستعينه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . إنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له . وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد عبد الله ورسوله صاحب المنطق المبين والمنهج القويم . وعلى آله وصحبه ومن سلك سبيله وعمل بسنته آمين .

أقدم هذه الدراسة المختصرة إلى القارىء الكريم حول نظرية أرسطو فى القياس والتعريف ولواحقهما وموقف بعض مفكرى الإسلام من المنطق اليونانى . قدمنا لذلك بموجز عن نشأة علم المنطق وتطوره وكيف أثرت الثقافات السابقة عليه كسقراط وأفلاطون . وكيف أخذ عن سقراط فكرة الحد أو التعريف وعن أفلاطون فكرة التقسيم إلى أجناس وأنواع وأثر ذلك كله فى بنائه المنطقى .

ثم وضحت موقف المسلمين من المنطق وبينا أن هناك تيارين يمثلان طبيعة العصر الذى انتقل فيه المنطق إلى اللغة العربية . تيار يؤيده ويعاضده وتيار ينكره ويعارضه ومثلنا للتيار الاول بموقف الفارابى وابن سينا والغزالى وابن حزم . ومثلنا للتيار الثانى بموقف المدرسة السلفية عموماً وابن تيمية بصفة خاصة .

وفى الجزء الخاص بمناهج البحث قصدت أن أضع أمام القارىء منهج القرآن فى تأسيس اليقين فى المعرفة بهذا العالم الحسى من جانب وفى التعرف على خالقه من جانب آخر ، وكيف ركز القرآن على الحواس والمدركات الحسية ودور العقل فى تحصيلها . وأن دور الحواس والعقل أساسى فى بناء اليقين إذا كنا بصدد التعرف على العالم الحسى ، أما إذا كنا بصدد التعرف على أمر غيبى فإن القرآن يقدم لنا منهجاً فريداً لنأخذ به فى تأسيس اليقين

بما وراء المادة كالإيمان بالله واليوم الآخر . ويقوم هذا المنهج فى أسسه على المدركات الحسية بطريق مباشر أو غير مباشر، وهنا أود أن ألفت نظر الدارسين إلى ضرورة أكتشاف المنهج القرآنى فى تأسيس اليقين بما وراء المادة والوقوف على خطوات هذا المنهج وعناصره ، واستبيان معالم المنهج فى وصاياه الكثير نأن لا يقبل المرء إلا ما هو يقينى ولا يرفض أيضاً إلا عن يقين وأن يحدد موقفه من العالم وما فيه بناء على ذلك .

فلا يتكلم إلا عن علم ، ولا يدعى علم ما لا يعلم ، ولا يتبع قولا لم يقم عنده برهان صدقه ودليل يقينه ، ويتضح من خلال ملاحظاتنا لخطوات هذا المنهج كيف نوضح لأنفسنا الفرق بين ما هو يقينى وما هو ظنى .وبين القول النابع عن الهوى والقول النابع عن اليقين وأثر ذلك كله فى تكوين الاعتقاد لدى المرء . ومما نلفت النظر إليه أن ذلك المنهج لا يقتصر الأخذ به على قضايا العقيدة فقط وليس فى القرآن ما يفيد ذلك . وإنما هو منهج يأخذ به المسلم فى حياته اليومية ليحدد فى ضوئه علاقته بالكون وما فيه والمجتمع ومن فيه ، أننى أدعو الباحثين إلى أن يكرسوا جهودهم لاستبيان هذا المنهج وتجليته للقارئ المسلم فما أحوج المسلم المعاصر إلى الأخذ به فى مجتمع كثرت علله وتنوعت أمراضه بسبب غياب هذا المنهج عن واقعنا اليومـــــى .

ولقد اخترت موقف المدرسة السلفية كنموذج لتطبيق هذا المنهج فى مجالات متعددة ، ثم ختمعت هذه الدراسة بموقف ابن حزم من المعرفة وأقسامها والمناظرة وشروطها .

(والله الهادى إلى سواء السبيل)

محمد السيد الجليند

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

المنطق اليونانى فى نشأته وتطورة

— ١ —

داب كثير من الباحثين فى المنطق وقضاياه أن ينسبوا كل مسألة من مسائله إلى أرسطو باعتباره الأب الحقيقى للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة فى القياس . فيقولون منطق أرسطو أو المنطق الأرسطى أو يقولون قياس أرسطو والقياس الأرسطى ولاشك أن هذه النسبة لها نصيب كبير من الصحة إذا نظرنا إلى المنطق ومسائله باعتباره قوالب شكلية لكل عملية فكرية ،أو باعتباره نمطاً صورياً من التفكير العقلى يتركب من مقدمات ونتائج صورية ، أقول قد يكون لهذه النسبة نصيب كبير من الصحة ،إذ لا شك أن أرسطو هو واضع هذه الصيغ وصاحبها وإليه يرجع فضل السبق فى استنباط هذه الأشكال القياسية بقوالبها المعروفة .

لكن إذا كانت نسبة المنطق إلى أرسطو يعنى بها أنه صاحب الكشف عن منهج التفكير العقلى السليم فى تاريخ الفكر الإنسانى فإن هذه المقولة ليس لها نصيب من الصحة على إطلاقها . وينبغى التحفظ فى قبول مثل هذه الدعاوى التى لا يملك أصحابها دليلا على صحتها . ذلك أن أرسطو لا يعدو أن يكون حلقة فى سلسلة من التاريخ الفكرى للإنسانية، حقاً أنه علامة بارزة شأنه فى ذلك شأن كل عظيم فى مجال تخصصه ،لكن ذلك لا يعنى أبداً أنه بدأ دراساته المنطقية من فراغ ، ولا يعنى كذلك أن المنطق الذى عرف به واقترن باسمه هو المنهج الفكرى الصحيح لكل عملية عقلية . فلقد كان قبل ارسطو علماء وفلاسفة كبار برزوا فى مجالاتهم المختلفة ووصلوا فيها إلى نتائج يقينية دون أن يعرفوا منطق ارسطو أو يستعملوه فى علومهم ،وهذا لا يعنى أن

هؤلاء العلماء الذين سبقوا ارسطو لم يكن لديهم منطقهم الخاص بهم الذى توصلوا به إلى نتائجهم العلمية كما ولا يعنى أنه لم يكن لديهم منهج صحيح فى التفكير والمعرفة والبحث والاستدلال على ما يريدون التوصل إليه سواء كان مرادهم حقا أو باطلا ، صواباً أو خطأ . ومن الأمور المعروفة أن كل فرد له منهجه الخاص فى الحصول على مراده وشأن الأمم فى ذلك شأن الأفراد . ومن هنا تتميز حضارة امة عن أمة أخرى كما يتميز تراث الأفراد فيما بينهم حتى فى القضايا المشتركة والأمور الشائعة . كما يتميز لون الحضارة الواحدة فى عصر عنه فى عصر آخر .

ولازلنا نقرأ فى عصرنا هذا أن ارسطو لم يترك لمن أتى بعده شيئاً فى هذا الفن . وأصحاب هذه الدعاوى ينظرون إلى تاريخ الفكر الإنسانى وكأنه لم يتحرك من مكانه قيد أنملة عما كان عليه فى عهد ارسطو وتلامذته ويحاولون أن يفرضوا علينا أن نلتزم فى تفكيرنا منهجاً كان يناسب البشرية فى عهد طفولتها . بعد أن وصل التفكير البشرى الآن إلى مرحلة النضج فى مجالات كثيرة من العلوم المختلفة .

— ٢ —

أصبح معروفاً لدى الباحثين أن اليونان قد أطلعوا على تراث الأمم السابقة عليهم والمجاورة لهم خاصة الحكمة الصينية وتراث الفرس والحضارة المصرية القديمة . ولقد اعترف أفلاطون نفسه بذلك فى بعض محاوراته وتمثل تراث هذه الأمم المختلفة فى كثير من جوانب الفلسفة اليونانية ، ومن المعلوم أن الإنسان يفكر قبل أن يكتشف قوانين الفكر . ويتكلم قبل أن يكتشف أو يضع قوانين اللغة التى يتكلم بها . وأرسطو فى كشفه عن قوانين المنطق يشبه إلى حد كبير عالم اللغة الذى يستمع إلى رواه اللغة ويلاحظ نطقهم لأواخر الكلمات مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة فيضع القاعدة التى تحكم النطق الصحيح لكل متكلم بهذه اللغة فيما بعد :

لكن المثير للدهشة حقاً أن أرسطو قد جعل العملية العقلية للتفكير موضوعاً لعلم خاص بها . وهذا هو الجديد الذى أضافه أرسطو إلى تراث

اليونان . فإن فلاسفة كبارا قد سبقوه كسقراط وأفلاطون ولم يفكر واحد منهم أن يجعل التفكير فى ذاته ولذاته موضوعاً للعلم . أما أرسطو فقد تميز عنهم بأن وضع أشكالا خاصة للقضايا وبين أن هذه الصور القياسية هى العنصر الأساسى الذى تبنى عليه عملية الأستدلال والبرهنة ،وبين كيف تؤلف هذه القضايا من مقدمات نصل فيها إلى نتائج ضرورية متى سلمت المقدمات من الشكوك ، ومن المفيد هنا أن نشير إلى المنابع التى أفاد منها أرسطو فى ثقافته المنطقية حيث لم تكن جهوده فى ذلك — كما قلنا سابقاً — ألا حلقة فى سلسلة — ربما قاربت الكمال بما فعله ارسطو ، .

— ٣ —

١ — السوفسطائيون :

ظهر السوفطانيون فى القرن الخامس قبل الميلاد فأفسدوا على اليونان حياتهم العقلية ، وكانوا يدعون أنهم حكماء ولم يكونوا من الحكمة فى شىء وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية فى حياة اليونان فلم يكن هدفهم البحث عن الحقيقة بقدر ما كانوا يثيرون اللجاج ويبعثون على الجدل لأقناع خصومهم بأنهم على حق وأن هدفهم هو الحق فى كل ما يأتون من افعال وأقوال . وقد كان البحث عن وسيلة للنجاح فى الحياة العملية هدفاً مقصوداًلهم لذلك وجدوا أن خير وسيلة لهم هو التغلب على الخصم بإقناعه بأى وسيلة كانت أنهم على حق ولو كان ذلك على حساب الحق وعلى رقاب الآخرين . وكان سبيلهم فى تحقيق مطلبهم هو الخطابة باستعمال الكلمات الرنانة التى لها وقع فى أذن السامع وتأثير فى نفسه فزخرفوا أقوالهم بعبارات محببة إلى السامع واعتمدوا على إثارة العواطف والانفعال بدلا من استعمال الحجة والبرهان .

وكانوا يبدأوا خطبهم بإثارة القضايا العامة ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التى يريدونها . وهنا نجد الشبه قوياً بين نقطة البدء فى منطق ارسطو وما كان يفعله السوفطائيون فى خطبهم وهوا الانتقال من العام إلى الخاص . أو من الأمور الكلية إلى الأمور الجزئية . غير أن السوفسطانيين كانوا

يعتمدون على الآراء الشائعة بين الناس والتى يسلمون بها عادة وقد لا تكون هذه الآراء حقاً فى ذاتها لأن هدفهم كما قلنا ليس الوصول إلى الحق دائماً بل كانوا يقصدون إقناع الناس بما يريدون . دون نقد لهذه الآراء ودون تمحيص لها .

ومما ساعد السوفطائيين على ذلك أن عصرهم تميز بالخطابة وكان الناس يجدون فى الاستماع إليها متعة كبيرة يتلهون بها ويتسامرون حولها . ومن هنا كان الجمهور نفسه هو الحكم بين الخصمين وكان أقوى الخصمين حجة هو الذى يصل إلى إقناع الجمهور بأى وسيلة كانت دون فحص لهذه الحجج ودون تساؤل حولها هل هى حق أو باطل وهل تصل بنا إلى اليقين أم لا لأن ذلك لم يكن يعنيهم فى شىء

ومن الأمور المعروفة فى مجتمع هذا شأنه أن يحكم الجمهور فيه لأكثر الخطباء إثارة المشاعر الناس وأشدهم تأثيراً فيه وأن لم يكن أقربهم إلى الحق والصواب . وكثيراً ما كان يعضد الخطيب رأيه بحجج تبدو وكأنها حق اليقين فى نظر الجمهور ثم ما يلبث أن يفندها أمام الجمهور ثانية ويبرهن على صدق وجه النظر الأخرى . وكان يستخدم اللفظ الواحد فى معان عديدة فينتقل من أحدها إلى الأخرى دون أن يحس المستمع شيئاً من ذلك .

ونتج عن موقف السوفطائيين هذا أن شاعت أساليب الجدل اللفظى والمهاترات الإنشائية بين الجمهور وكان ذلك على حساب التفكير العقلى الصحيح وتأخر البحث عن الحجة والبرهان اليقينى ليحل محله البحث عن أكثر الأساليب إثارة وتأثيراً فى الناس .

ولا شك أنهم قد برعوا فى اختيار الموضوعات التى تأخذ بلب السامع وبرزوا فى عرضها ونادوا بأن الخطأ مستحيل لأن الفرد عندهم كان مقياساً لكل شىء فما يراه الشخص حقافهو حق وما يراه باطلا فهو كذلك ولا قيمة عندهم للرأى الآخر وإن كان هو عين الصواب .

٢ - سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ (ق . م)

جاء سقراط فى عصر ساد فيه منزعان من التفكير .

(أ) تفكير ميتافزيقى ينظر فيه إلى العالم كله وما فيه بداية ونهاية متسائلا حوله من أين - وإلى أين - وكيف . ولماذا . محاولا وضع إجابات مقنعه لهذه التساؤلات وفهم العالم بما فيه من حركات الكواكب وتأثيرها وتطور الأشياء واستحالتها . . . إلخ .

(ب) تفكير سوفسطائى يجعل الإنسان مقياساً لكل شيء من الصواب والخطأ والحق والباطل - ويحاول التشكيك فى كل ما حوله من أشياء فليس هناك شيء موجود عندهم وإذا كان هناك شيء موجود فلا سبيل إلى معرفته ولو عرفناه فلا سبيل لنا إلى أن نعرفه غيرنا .

من هذين النمطين من التفكير ظهر سقراط ليوجه التفكير الفلسفى وجهه أخرى تختلف تماماً عما كان سائداً بين مفكرى اليونان ، فأخذ يبحث عما هو فى متناول الناس من الصالح والطالح ، والشرف والعفة والفضيلة والسعادة والعدل والظلم والدولة وتكوينها . وقال عبارته الشهيرة أن كل اهتمامى ليس موجهاً إلى كشف أسرار الله وإنما إلى عقل الإنسان ، ولذلك عرف عن سقراط أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

كان يحفز الناس على التفكير حفزاً حتى قال عن نفسه أنه كالذبابة اللاذعة فى صورة بشرية كان لاذع النقد للآراء المشهورة التى تعارف عليها الناس وهى خطأ فى ذاتها فكرهه الشيوخ لأنه كان يحرجهم وأحبه الشباب لأنه كان يحبهم .

كما نقد نظام الدولة المعمول به فى أثينا وهاجم النظام الديموقراطى المعمول به فى عصره فاتهمه القادة والسياسيون بأنه يحرض الشباب ضد الدولة ونظامها . فأودعوه السجن حتى حكم عليه بالاعدام فتجرع السم بيده لتنتهى حياته فى سبيل تحقيق العدل والحق بين أبناء وطنه .

ولقد أراد سقراط أن يجعل من المعرفة أساساً بكل الفضائل العقلية وكتب على جدار معبده عبارته الشهيرة « أعرف نفسك بنفسك » وبين أن الجهل سبب فى كثير مما يصيب الإنسان . فكل عمل عنده ينبغى أن يكون مؤسساً على المعرفة أولا . ويكفى عنده أن يعرف الإنسان ما هى الفضيلة حتى يتجنب الوقوع فى الرذيلة . ومن هنا كان تراث سقراط مأدبة شهية نهل منه أرسطو فى بناء نظريته فى المنطق . ذلك أن محاورات سقراط كانت تدور فى مجملها حول بناء نظرية فى المعرفة . وكيف يتم للإنسان العمل الصحيح إذ هو علم علماً صحيحاً . والعلم الصحيح عند سقراط يجب أن يسبق كل عمل صحيح .

ولقد ارست طريقة سقراط أصول فن الحوار وتوليد المعانى بهدف الوصول إلى الحق طلباً له ووصولا إليه ، وهذا عكس ما كان يفعله السوفسطائيون الذين اتخذوا الخطابة وسيلة للغلبة وليس لإحقاق الحق . وكانت طريقة سقراط فى محاوراته أن يناقش المقدمات والآراء الشائعة دون ملل بل كان يتحلى بالصبر والمثابرة لكى يصل إلى الحقيقة التى ينشدها وهو الكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها والكشف عن ماهية الأشياء هو التعريف الحقيقى لها . ومن هنا قال ارسطو أن سقراط كان يبحث عن جوهر الأشياء وماهيتها . . وماهية الأشياء هى نقطة البدء فى كل قياس لأن كل مقدمة من مقدمتى القياس ما هى ألا تعريف ما للشىء المذكور ولذلك فإن سقراط قد وضع فى محاوراته اللبنة الأولى لبناء القياس على الشكل الذى حدده ارسطو فيما بعد حيث اهتم بتعريف الأشياء بالكشف عن ماهيتها . ولاشك أن التعريف تحديد للقضية المنقطية بموضوعها ومحمولها . ولعل ما يساعدنا فى الكشف عن ذلك محاورة سقراط لانطيفون حول معنى السعادة يقول انطيفون مخاطباً سقراط .

كنت أظن أن الاشتغال بالفلسفة يجعلنى أكثر الناس حظاً غير أنه يظهر لى أنك تستخدم من الحكمة ما يناقض السعادة ولو أن عبداً رقيقاً عاش فى ظروفك لهرب منك .

إنك ياسقراط تأكل أغلظ الطعام وتشرب أردأ الشراب وتلبس ثوباً واحداً صيفاً وشتاء، إنك تسير بين الناس حافي القدمين ولا تلبس قميصاً ، إذا كان هؤلاء الذين يخالطونك يشبهونك تماماً . فثقتي أنك ياسقراط تعلم الناس فن الشقاء .

أجابه سقراط : أتحتقر طعامي ياانطيفون؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الغذائية؟ أيصعب الحصول عليه ؟ هل هو أغلى ثمناً من طعامك ... هل رأيتني يوماً ما قابعاً في بيتي خوفاً من البرد ؟ هل نازعتك يوماً ما ثيابك عند الحر أو البرد ؟ هل أعجز عن الوصول إلى مقعدي بسبب جرح في قدمي لأنها عارية .

أنني ياانطيفون لا أبحث عما تبحث عنه من ملاذ . لأني أعلم أن هناك ملاذاً أخرى أهم عندي من تلك التي تبحث عنها واكثر منها قبولا في نفسي .

اترى يا انطيفون لذة أكثر من الأمل في أن يصبح الأنسان أكثر عزة وكرامة وأن يصادق أفضل الناس .

أنك يا انطيفون مخطئ حين تظن أن السعادة هي الرفاهية والأبهة ؛

أني أعتقد أن من خصائص الإله أنه لا يحتاج إلى شيء . وأن مما يقرب إلى الإله ألا يحتاج الإنسان إلى شيء إلا إلى قليل من الأشياء . . وبما أنه لا أكمل من الله فإن القرب من الله يعتبر قرباً من الكمال . . فالسعادة لا تكمن في إشباع الرغبات وإنما في القرب من الله . . وكلما قلت رغبات الإنسان كثر إمكان الوصول إليها . . فليس موطن الثراء والفقر في بيوت الناس وإنما في نفوسهم . (١) .

تكشف لنا هذه المحاورة عن هدف سقراط وهو الكشف عن ماهية السعادة . فليست السعادة عنده كافية في امتلاء المعدة أو امتلاء الخزائن

---

(١) انظر في علم الأخلاق قضايا ونصوص للمؤلف ص ٣٤ .

بالأموال وإنما حدد ماهيتها بأنها التشبه بالآلهة . وهذا التعريف يتكون حسب التعبير المنطقى من موضوع ومحمول أى من قضية منطقية يمكن وضعها فى قياس منطقى لتصل منها إلى نتيجة ، فنقول :

السعادة هى التشبه بالآلهــــــة

وســقراط يتشبه بالآلهـــه

سقراط ســــعيد

ولقد وضع سقراط التعريف الحقيقى للكشف عن ماهية الأشياء ليكون ذلك منطلقاً صحيحاً لكل حوار فلسفى حول قضية من القضايا . ولا يغيب عن الذهن أن أرسطو قد وجد فى ذلك كنزاً ثميناً أعانه فى بناء القياس المنطقى باشكاله المختلفة كما لفت نظره إلى بناء نظرينه فى الحد المنطقى الذى يفيد تصور الأشياء .

— ٥ —

٣ — افلاطون (٤٢٧ — ٣٤٧ ق . م)

يعتبر افلاطون تلميذاً وفياً لأستاذه سقراط ، تلقى على يديه التعليم فى المرحلة الأولى من حياته ، ولم يزل يرافقه حتى نفذ حكم الأعدام فى سقراط ومات قتلا بالسم . وكان أفلاطون أحد تلاميذ ثلاثة حاولوا دفع فدية يفتدوا بها أستاذهم من الأعدام، ولكن سقراط رفض مبدأ الفدية وأبى أن يأخذها من تلامدته .

وكان أفلاطون يعتبر نفسه فى نعمة كبرى لأنه وجد فى عصر سقراط ومن شدة حبه لأستاذه ثارت حوله الشبهات وكاد الأمر أن ينتهى به إلى مصير استاذه ،لولا أنه هرب من أثينا طلباً لسلامته وكان يبلغ من العمر ثمان وعشرين سنة ولم يرجع إليها ألا فى الأربعين من عمره . وفى هذه الفترة تنقل فى بلاد كثيرة تعلم منها الكثير مما ساعد فى علو شأنه . فرحل إلى إيطاليا حيث التقى بالفيثاغورين وأخذ عنهم

ثم زار مصر ، ورحل إلى فارس وفلسطين حيث استرعى انتباهه ما فى الشرق من فكر ونظريات هندسية ومبادئ دينية وأخلاقية .

ولم يكن تراث أفلاطون أقل أثراً فى منطق أرسطو من تراث سقراط لأن أفلاطون كان يعتمد فى طريقته فى الجدل على القسمة الرياضية التى تشبه إلى حد كبير الأقيسة المنطقية . وهى طريقة تحليلية يعتمد فيها المرء على أثبات صدق قضية من القضايا على سبيل التسليم بها جدلا . ثم يبدأ بعد ذلك فى استنباط النتائج منها حتى يصل فى النهاية إلى إثبات خطأ أحدى القضايا المترتبة عليها فيتبع ذلك القول بخطأ القضية الأولى . أو يصل إلى إثبات صحة أحدى القضايا فيتبع ذلك أن القضية الأولى صحيحة وهى التى كانت نقطة البدء فى الاستنباط . وينتج عن ذلك فساد نقيضها وهو المطلوب .

ولقد اعترف أفلاطون بأنه قد أخذ هذه الطريقة التحليلية عن الفيثاغوريين الذين برعوا فى فن الهندسة ووضع علومها بناء على المعلومات النظرية والخبرة العملية التى اكتسبوها من قدماء المصريين . وكان أفلاطون من المعجبين بالهندسة وعلومها ومن هنا نستطيع أن نفهم السبب فى ازدحام المحاورات الأفلاطونية بالمعانى الرياضية ، وبلغ من ولع اليونان بها أن كتبوا على مدخل الأكاديمية من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا .

وتكشف لنا طريقة أفلاطون فى الجدل عن أثر التفكير الهندسى الذى يمتاز بالدقة التى تقطع الطريق أمام احتمالات الخطأ فيها .

ولقد أخذ أفلاطون عن التفكير الهندسى برهان الخلف الذى يحتل مكاناً بارزاً فى منطق أرسطو . كما أن منهج افلاطون فى الجدل الذى يمتاز بدحض حجة الخصم ببيان تناقضه مع نفسه ليس ألا نوعاً من المنهج الرياضى العام الذى يهتم بالبحث فى الكم والكمية فقط بينما يهتم الجدل الأفلاطونى بالكم والكيف معاً ، والمنهج الجدلى عنده يحرص على بيان أن هذه الصنعة تنتمى إلى هذا الموضوع أو لا تنتمى كنسبة الإحساس إلى المتحرك

أو عدم نسبته إليه . وإذا ما كانت هذه النسبة بصفة كلية أو بصفة جزئية وهذا مبدأ تقسيم القضية إلى كلية أو جزئية سالبة أو موجبة فى منطق أرسطو .

ولا شك أن أرسطو قد أفاد من هذه الطريقة فى الجدل والحوار ووجد فيها مفتاحاً لتقسيم القضايا إلى كلية وجزئية وإلى موجبة وسالبة .

وقد لاحظ ارسطو أن هذه الطريقة نوع من الاستدلال الضعيف

٤ — ارسطو : (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م)

كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط فقد كان ارسطو تلميذاً لأفلاطون . وكما أختلف أفلاطون مع أستاذه فى الرأى أحياناً ووافقه أحياناً فكذلك كان ارسطو يختلف أحياناً مع أفلاطون ويوافقه أحياناً أخرى . وإذا كان كلا التلميذين قد أفاد قدراً كبيراً من عظمة أستاذه وعبقريته فإن كلا منهما كان له من الخصوصية ما يميزه فى كثير من الأحيان عن أستاذه .

وقد عاش أرسطوا عصراً مضطرباً إذ نشبت فيه حرب ضروس وكان أرسطو على صلة وثيقة بأهم شخصية خاضت هذه الحرب وهو الأسكندر الذى تولى أرسطو تثقيفه وتعليمه . ولما شب ارسطو التحق باكاديمية أفلاطون فى أثينا وكان الطلبة ينظرون إليه شزراً لانه كان غريباً عن المنطقة فقد ولد فى مستعمرة يونانية تبعد عن أثينا ٣٣٠ كيلو إلى الشمال . وكان أرسطو حسن المظهر مهتما بثيابه رقيقاً لطيفاً ، ولما وقع عليه نظر أستاذه أفلاطون بادره قائلا : يحسن بك أن تقلل من عنايتك بملابسك وتهتم بعقلك . ولم تمض بضعة أيام حتى أظهر أرسطو لأستاذه أنه يتمتع بكفاءة عقلية نادرة جعلت أفلاطون يلاحظ أن أكاديميته تتكون من شطرين .

(أ) الجزء الأول جسم طلبته .

(ب) الجزء الثانى عقلية أرسطو

وسرعان ما فاق أرسطو كل زملائه فى مدرسة أفلاطون . فلم يختلط عنده التفكير الفلسفى بالخيال أو عالم المثل كما كان الأمر لدى أستاذه

ووجه اهتمامه إلى دراسة الأمور الحسية واهتم بها إلى حد كبير حتى أن تلامذته نظروا إليه على أنه مبتكر كل العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة ، واهتمام ارسطو بهذه العلوم كان منصباً على الصفات العامة والجوهرية التى تتصف بالديمومة والثبات والاطراد لكى يخرج منها بقانون عام يصلح للتطبيق عليها وعلى غيرها ، وهذه المعانى التى كان يهتم أرسطو بملاحظتها وأن لم يكن منفصلة عن الأشياء إلا أنها تصلح وحدها أن تكون موضوعاً لعلم مستقل بذاته

فإذا أمكن الوصول إلى المعنى الكلى الذى يتميز به نوع من الأنواع أمكن إستنباط جميع المعانى الجزئية الأخرى المندرجة تحته بطريقة قياسية منطقية .

ولم يكن أرسطو فى نظرته إلى العالم مهتما بالجزئيات بقدر ما كان مهتما بالعام والكلى ، وهذا هو شأن العلم فى نظرة ، فدرس ماهية الأشياء أو صورتها . وقد رأى تطبيق هذه النظرة على التفكير نفسه ، باعتبار أن كل متكلم أو مفكر مهما أختلف أسلوبه وتنوع منهجه فإنه يحاول إقناع خصمه أو الوصول به إلى يقين فمهما اختلفت القضايا وتنوعت الأساليب فإن الهدف واحد وهو الاستدلال الصحيح للوصول إلى إثبات المطلوب بصرف النظر عن الموضوعات المثبته والتى ينصب عليها التفكير ويقود إليها الدليل . فأخذ أرسطو يدرس أشكال القضايا وطرق تركيبها على نحو يؤدى إلى نتائج ضرورية عنها . ولم يكن ارسطو مهتما بمطابقة القضية للواقع وإنما كان مهتما بلزوم النتيجة عن المقدمات لزوماً ضرورياً سواء اتفقت هذه النتيجة مع الواقع أو لم تتفق ومن هنا أطلق على منطق أرسطو أنه منطق صورى وشكلى .

إن من يتتبع تراث السابقين على ارسطو خاصة ما يتصل منه بموضوعنا لا يسعه إلا التسليم بما نقوله فليست جهود أرسطو إلا حلقة فى سلسلة ، وأرسطو لم يبتكر المنطق ابتكاراً بل كانت نظريته فيه تكملة لجهود

سابقيه وبلورة وتتويجا لها، وهذا لايقلل من شأن الرجل ولا يغض من عظمته ويكفيه فى ذلك أنه واضع أصوله ، ومؤسس نظريته . فلقد فحص طبيعة الاستدلال وشروطه على نحو لم يسبق إليه كما حاول إيجاد العلاقة بين القياس المنطقى والبرهان الرياضى وكانت أمثلته فى الأقيسة البرهانية مأخوذة من الرموز الهندسية ومن أمثلتها .

ولعل أرسطو قد تأثر فى هذه النقطة بطريقة الجدل عند أفلاطون الذى كان له الفضل فى توجيه نظر تلميذه إلى المنهج الرياضى وعلاقته بالقياس البرهانى . ولاشك أن تأثر أرسطو بالمنهج الرياضى كان واضحاً فى أقيسته المنطقية، والقياس فى مضمونه ليس إلا أحدى مراحل البرهان الرياضى . والمنطق فى جوهره هو أقرب العلوم العقلية حتى عصرنا هذا إلى المنهج الرياضى فى الاستدلال . لأن المنهج الاستنباطى بمعناه العام ليس خاصاً بالمنطق وحده بل هو فى العلوم الرياضية أكثر وضوحاً منه فى المنطق . ولم يفت أرسطو أن يلفت النظر إلى ذلك فلقد أشار فى التحليلات الثانية إلى أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التى تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس فى براهينها وهو اكمل الأشكال من الوجهة العلمية .

٢ — المنطـــق

وعلاقته بالفلسفة

(أ) فى الفلسفة اليونانية

يسمى المنطق فى الفلسفة اليونانية بالأورجانون » » ومعناه الآلة والأداه وربما كان سبب هذه التسمية أن المباحث التى أفردها أرسطو لمسائل المنطق وضعها كاملة تحت هذا العنوان « الأورجانون » فاشتهر المنطق فى الفلسفة اليونانية بهذا الاسم . ولما ترجمت مسائله إلى اللغة العربية وضع له المسلمون تعريفات كثيرة فعرفه بعضهم بأنه : آلة تعصم مراعاتها الذهن أن يضل فى فكره ، وهذا أقرب التعريفات إلى ما قاله ابن سينا فى الشفاء (١) بأن : المرادمن المنطقأن يكون عند الإنسان آلةقانونية تعصم مراعاتهاالذهنعن أن يضل فى فكره . وقد جمع ابن سينا فى هذا القول بين امرين مهمين :

الأمر الأول : فائدة علم المنطق وغايته .

الأمر الثانى : ماهية المنطق . وهو كونه آلة قانونية .

والمراد بالفكر هنا ، الأمور الحاضرة فى ذهن الشخص تصوراً كان هذا الحضور أو تصديقاً . وسواء كان هذا التصديق علمياً يقينياً ، أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً . فينتقل المرء من هذه الأمور الحاضرة فى ذهنه إلى أمور أخرى غير حاضرة فيه .

ويعلق الطوسى شارح الإشارات على كلام ابن سينا بقوله فالمنطق آلة قانونية . . وقد تختلف رسوم الشيء بحسب أختلاف الاعتبارات والوجوه . فمنها ما يكون بحسب ذاته بالقياس إلى غيره ، كفاعله أو فعله أو غايته أو شيء آخر .

فالمنطق علم فى نفسه . ولكنه آلة بالقياس إلى غيره من العلوم الأخرى

(١) ص ١١٧ تحقيق سليمان دنيا ج ١ دار المعارف .

ولذلك عبر عنه ابن سينا فى مقام آخر بأنه العلم الآلى ، وفى مقام ثالث وصفه بقوله : فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقال من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصله ، وفى كتاب الهداية : هو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ،ومعظم التعريفات التى وضعها القدماء للمنطق لا تخرج عما أشار إليه ابن سينا فى كتبه المنطقية وهى أن أختلفت ألفاظها فإن مدلولها واحد وهدفها أيضاً واحد وهو الحرص على أن يتضمن تعريف المنطق بيان فائدته وغايته التى هى صون الذهن عن أخطأ فى الفكر .

أما المحدثون فعرفوه بعبارات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة صاحبها إلى نقطة معينة أو إلى مسألة خاصة من مسائل المنطق . فهو عند بعضهم : علم يدرس أشكال التفكير ،أى العلاقات التى تعبر عنها اللغة بصرف النظر عن الموضوعات التى تنصب عليها عمليات التفكير (١)

وعند البعض الآخر : هو فن الاستدلال الجيد . بينما يعرفه آخرون بأنه علم الطرق الموصولة إلى أكتشاف الحقيقة والبرهنة عليها (٢) .

ولا شك أن تعريف القدماء له بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر . تعريف أشمل وأكثر دلالة على غاية المنطق وبيان فائدته مما جرى عليه المحدثون الذين نقلوا معانى القدماء وأراد أن يضعوها فى عبارات مستحدثة من عندهم ففاتهم كثير مما جمعه تعريف القدماء فى عبارة رصينة وموجزة ودقيقة .

ولقد ركز كثير من المحدثين فى تعريفهم للمنطق على أنه يهتم ببيان العلاقات بين الألفاظ فقط .وهذا وإن كان هدفاً من أهداف دراسة المنطق إلا إنه ليس الهدف الوحيد ولا الغاية المطلوبة لذاتها ، ومن خصائص التعريف الجيد أن يبين ماهية الشىء المعرف فى أوجز عبارة جامعة لخصائصه .

---

(١) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث أستاذنا المرحوم د . محمود قاسم ص ٧ ط الخامسة
(٢) نفس المرجع

لقد تفرع عن تعريف القدماء للمنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر . أن طرحوا على أنفسهم سؤالاً : هل المنطق آلة لتحصيل العلم أم هو علم مستقل بذاته ؟

وإذا قلنا إنه علم فما علاقته بالعلوم الفلسفية الأخرى ؟ وهل هو علم نظرى أو علم عملى ؟

لا شك أن إجابة القدماء على هذه التساؤلات تأثرت إلى حد كبير بمنهج أرسطو فى دراسته للمنطق واعتباره فلسفة نظرية خالصة تهتم بوضع قواعد التفكير السليم . وهذا يدعونا إلى بيان موقف مفكرى اليونان من هذه القضية بايجاز .

عند افلاطون

لقد اختلط الخيال بالتفكير الفلسفى فى منهج أفلاطون الجدلى ونتج عن ذلك نوع من المعرفة التى أسماها المعرفة المبهمة ويضع تحتها أنواعاً ثلاثة من فنون القول . فن الشعر ، فن الخطابة ، فن السفسطة ، ووجه الشبة قوى بين فن الخطابة وفن الشعر بحيث لا نجد بينهما خلافاً إلا فى الصورة فقط . فلو استطعنا مثلا أن نأخذ مقطوعة شعرية وخلصناها من بنائها الشعرى ونغمتها الموسيقية لم يبق منها ألا أقوال خطابية فكأن الهدف واحد بالنسبة لهذين الفنين عند أفلاطون وهو القدرة على الإقناع ، سواء كان ذلك بأسلوب خطابى أو شعرى وإذا كان هدف الخطابة هو الاقناع فإن ذلك لا يعنى الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها لأن ذلك ليس هدفاً للخطيب أو الشاعر ، ومن هنا يجب التميز بين الاقناع الذى ينتجه العلم والاقناع الذى ينتجه الرأى والذى تحققه الخطابة . (١)

والحدود الفاصلة بين الخطابة والسفسطة حدود غير ثابته وعادة ما يكون الخطيب مقلداً ساذجاً يعتقد العلم بما عنده مجرد ظن فيمارس تهكمه على الملأ بأقوال طوال . بينما يدرك السوفسطائى جهله فيمارس تهكمه على أنفراد بأقوال قصيرة يلجىء فيها سامعه إلى أن يتناقض مع نفسه (٢)

(١) الجمهورية ٦٠٠ — ٦٠١ .

(٢) انظر السوفسطانى : ٢٦٨ .

وهناك نص واضح يبين فيه أفلاطون علاقة المنطق بغيره من العلوم وخاصة علم الهندسة . ذلك أن الفكر المكتسب عنده يشمل العلوم الهندسية وغيرها من الفنون التى أداها عجزها عن إدراك الذوات بمجرد الفكر إلى التوصل إلى أدراكها بواسطة الأشكال المحسوسة ومن هنا فإن هذه الفنون لا تدرك مثلاخالصة بل تدرك صورا لهذه المثل مختلطة بمحاكيات محسوسة . ولما كانت هكذا عاجزة عن الترقى إلى المبدأ الكلى فإنها تنطلق من فروض تعبرها مسلمة لعجزها عن الوقوف على حقيقتها لكن هذه الفروض لا تستطيع وحدها أن تفسر الوجود ولا أن تنتج معرفة يقينية فليست الفروض ولا الظنون ولا المحسوسات موصلة لليقين عند أفلاطون وإنما العلم وحده هو الموصل إلى اليقين ، والعلم عند أفلاطون لا يقصد به مجموعة العلوم الكثيرة والمتباينة ولكنه يقصد بالعلم المعرفة التى تستخدم الجدل القائم على التقسيم إلى أجناس .

وهذه المعرفة لا يقدر عليها إلا الفيلسوف الذى يتميز بالدقة ويوخى الطهر . وهى المنهج الوحيد الذى يجذب عين النفس جذباً تدريجياً من الهوة المادية ويرفعها إلى العالم العلوى (١) .

ومن خصائص هذه المنهج الجدلى أنه ينبذ كل المعطيات الحسية ويتحلى بالفروض العقلية دون أن يعتبرها مبادئ أو مسلمات ليرتقى منها إلى المبدأ الكلى والخير الاسمى ، وفى هذا المقام تتحول الفروض إلى حقائق فينطلق منها المرء ليثبت نتائجها إثباتاً قوياً ، وإذا تأملنا هذه النصوص السابقة نجد أن أفلاطون لا يفرق فى منهجه بين المعرفة وأداتها ولا بين منهج اكتساب العلم والعلم ذاته . فالفيلسوف بحق هو الجدلى ، والفلسفة الحقة هى الجدل وفى منهجه نجد أن الجدل هو الذى يعصم الفيلسوف عن الخطأ وهذا ما توصل إليه المرحوم محمد إسماعيل عبده فى دراسته الممتازة لعلاقة المنطق بالحكمة عند أفلاطون . (٢)

* * *

---

(١) الجمهورية : ٥٠٨ .
(٢) الجمهورية : ٥٣٢ .

عند أرسطو

وفى فلسفة ارسطو المنطقية لا نجده يخلط بين الجدل والحكمة الأولى كما كان الأمر عند افلاطون . كما لم يلجأ إلى فكره التقسيم إلى الاجناس التى أخذ بها أفلاطون وإنما اعتبر أن القياس والاستقراء هما المنهج الوحيد للمعرفة الحقيقية ، وكل معرفة يقينية ينبغى أن تؤسس إما على استقراء كامل وأما على قياس صحيح مبنى على مقدمات يقينية ، ويعتبر ارسطو أن الاستقراء نوع من القياس المقلوب ، فإذا كنا فى القياس ننتقل من العام إلى الخاص فإننا فى الاستقرءا ننتقل من الخاص إلى العام (١) .

غير أن أرسطو يعتبر القياس هو المنهج الوحيد لإنتاج المعرفة الحقيقية ومن هنا وجب أن يؤسس القياس على مقدمات صادقة وأولية ومباشرة حتى تنتج لنا نتائج يقينية (٢) .

ومن يتأمل كتب أرسطو فى المنطق يستطيع أن يقف فى منهجه على أمور هامة يتميز بها عن منهج أفلاطون .

١ — فارسطو يعتبر المنهج الجدلى احتمالياً فى الوصول إلى المعرفة عكس ما توصل إليه أفلاطون ، واحتل القياس الصحيح عند أرسطو المرتبة الأولى فى بناء اليقين فى المعرفة .

ذلك أن الجدل يكون مفيداً فى كل ما لا يقبل البرهنة وفى استنتاج الضد من ضده وفى المناقشة والحوار ويستخدم فى ذلك مقدمات احتمالية ظنية قد يسلم بها الخصم (٢) وهذا بخلاف القياس الذى يستخدم المقدمات المباشرة والأولية فى الإنتاج .

٢ — لم يهتم أفلاطون فى فلسفته بالتمييز أو الفصل بين المادة والصورة . ومن هنا اختلط عنده منهج العلم بمادته ، أما أرسطو فقد ميز بوضوح بين

(١) انظر الجدل ١ : ١٠٠ ، القياس ١ : ٢٤
(٢) انظر : البرهان : ٢ : ٧١
(٢) القياس ١ : ٢٤ .

المادة والصورة فاهتم بدراسة صور القياس وأشكاله وشروط إنتاجه ، وإذا كان أفلاطون فى منهجه الجدلى يرتقى من الأمور الجزئية إلى المبادئ الكلية ثم يهبط منها إلى الأمور الخاصة مستخدماً مبدأ التقسيم إلى أجناس فإن ارسطو قد جعل ذلك منهجاً مستقلا فى بناء المعرفة الصحيحة وهو مبدأ الاستقراء كما جعل الهبوط من العام إلى الخاص مبدأ مستقلا آخر وهو القياس ودرس صورة هذا وصورة ذاك . وجعل كلا منهما منهجاً مستقلا يصلح لأن يطبق على أى مادة علمية . ومن هنا أصبح عنده الفصل واضحاً بين المادة والصورة .

٣ — جاء تراث أفلاطون مختلطاً فيه العلم بالفلسفة ومنهج العلم بمادة العلم نفسه . أما أرسطو فكان أكثر وضوحاً فى منهجه حيث فصل فصلا واضحاً بين المنطق وسائر العلوم الأخرى وجعله آلة لدراسة كل العلوم ، ولم يبدأ دراسته للعلوم الأخرى ألا بعد الفراغ من دراسة المنطق وبناء أشكاله ومن هنا فإن معظم الباحثين على أن أرسطو يعتبر المنطق آلة ومقدمة للفلسفة وليس جزءاً منها ،فهو عند أرسطو منهج للعلم وليس علماً برأسه ، ومع وضوح التمييز عند أرسطو بين المنطق وسائر العلوم الأخرى ألا أن بعض الدارسين يذهب إلى التسوية بين أفلاطون وأرسطو فى هذه النقطة ويرى أن منطق أرسطو جاء مختلطاً بفلسفته كما هو الحال عند أفلاطون. وهذا الرأى يخالف ما عليه أرسطو فى سائر كتبه المنطقية ، فهو لم ينس بين الحين والآخر أن يعقد المقارنة كلما سنحت له الفرصة بين القياس المنطقى وخصائصه والأقيسة الأخرى الاحتمالية كالخطابة والشعر والجدل ليبين استغلال المنطق بخصائصه المميزة له عن سائر العلوم الأخرى فإن المنهج القياسى ثابت لا يتغير ومن الممكن أن تتخذ من الأشكال القياسية المنطقية صورة لكل قياس شعرى أو خطابى أو جدلى ولا نفرق بين هذا وذاك إلا بطبيعة المادةالعلمية المأخوذة فى مقدمات القياس نفسه .

فالقياس الشعرى يعتمد على مقدمات مصحوبة بأعمال مثيرة للانفعال كالإيقاع والوزن والغناء .

والقياس الجدلى يستخدم غالباً مقدمات احتمالية معتمد على الظن ويقبلها الخصم ويقتنع بها .

والقياس الخطابى يعتمد فى مقدماته على المعارف العامة المناسبة لكل حالة من الأحوال الخاصة . وقد تعتمد فى الإقناع على الشهادة وجهارة الخطيب وضرب الأمثلة . . . إلخ .

أما البرهان المنطقى فيتميز عن كل الاقيسة السابقة بأنه القياس العلمى المنتج لليقين أعتماداً على مقدماته اليقينية المباشرة (١) وكثرة المقارنات التى عقدها أرسطو فى كتبه المنطقية بين القياس المنطقى وسائر الأقيسة الأخرى تدلنا على وضوح الفصل بين المنطق كآداة وآلة للعلم والعلم نفسه كمادة لهذا المنطق الصورى .

٢ — لدى فلاسفة الإسلام

ظهر فى الفكر الإسلامى تياران متمايزان حول فلسفة اليونان عموماً والمنطق بصفة خاصة . فهناك فريق من المفكرين رحب بالفكر اليونانى كله جملة وتفصيلا وقرأه وأستوعب مسائله وشرحه ناقداً ومفنداً أو مؤيداً ومعضداً . وفى مقدمة هؤلاء نجد المشائين من فلاسفة الإسلام أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ومن تتلمذ على تراثهم .

وفى الجانب الآخر نجد فريقاً من جلة العلماء وقف من تراث اليونان موقف المتحفظ فى تقبل بعض المسائل والرافض للكثير من القضايا الأخرى وفى مقدمة هؤلاء العلماء نلتقى بأمثال ابن تيمية وابن القيم ومن تتلمذ على تراث المدرسة السلفية عموماً كان رافضاً للفكر اليونانى عموماً وللمنطق بصفة خاصة وسوف نتعرض لهذه القضية بشىء من البسط والإيضاح فيما بعد . والذى نريده الآن أن نوضح علاقة المنطق بغيره من العلوم الفلسفية لدى المشائين من فلاسفة الإسلام .

---

(١) انظر القياس ١ : ٢٠ ، ٢٤ ، البرهان ٢ : ٧٢ .

الفارابى (٢٥٩ — ٣٣٩ ﻫ)

يعتبر أبو نصر الفارابى المعلم الثانى بعد أرسطو وهو أول من شرح كتب أرسطو المنطقية فى لغتها العربية ، فأوضح ما غمض فى فكر أرسطو الفلسفى عموماً والمنطقى بصفة خاصة . وكان قراء أرسطو لايستطيعون فهمه إلا إذا أستعانو بشروح الفارابى على كتبه ، وقد أعترف بذلك ابن سينا فى مؤلفاته .
كان الفارابى مهتما بقضايا المنهج عموماًووضع من أجل ذلك مختصراً من أهم كتبه فى هذا الشأن وهو « إحصاء العلوم » بحث فيه أنواع العلوم ومجالاتها وعلاقة كل منها بالآخر . ولم يفته أن يشير إلى هذه القضية بشكل موجز فى كتبه الأخرى أمثال « إراء أهل المدينة الفاضلة » وكتاب « الملة ويقدم لنا فى كتابه « احصاء العلوم » المنطق على أنه صناعة عقلية تتبين بها ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين ، (١) ولما كانت موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث دلالة الألفاظ عليها وكانت الألفاظ تدل على المعقولات بذاتها فإن ترتيب هذه المعقولات وتقسيمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة فى بناء المعرفة اليقينية . وهذا من أهم أغراض المنطق عند الفارابى ، ولقد ساعدت فكرة التقسيم إلى الأنواع والأجناس فى وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية ، والإجابة على سؤال : ما هو ؟ لأن الإجابة على ما هو ، لا تكون إلا بالحد التام الذى يؤخذ فيه الجنس مع بعض الصفات الخاصة الأخرى .

لقد طرحت الفكرة التى نحن بصددها نفسها على ذهن الفارابى . فتساءل هل يتقدم المنطق سائر العلوم الفلسفية . وما علاقته بها ؟ وإذا كان المنطق متقدماً على الفلسفة فهل هذا التقدم ذاتى أم عرضى .

لا شك أن الفارابى يعتبر الفلسفة علماً كلياً يرسم لنا صورة صادقة للكون بدءاً ونهاية . وانطلاقاً من هذا التصور الكلى للفلسفة فقد أعتبر المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التى تساعد العقل على الكشف عما هو يقينى ، ولا شك أن البناء المنطقى للقياس ينبنى عنده على مجرد الكلمات

---

(١) راجع : رسالة احصاة العلوم ط بالقاهرة ، أراء اهل المدينة الفاضلة ، كتاب الملة تحقيق محمد مهدى ط بيروب .

ودلالة الألفاظ بصرف النظر عن مطابقة القياس للواقع أو عدم مطابقته وهذه أحدى خصائص المنطق عند الفارابى كما هو الحال عند أرسطو . ولقد أشار الفارابى فى مقام آخر إلى علاقة المنطق بالفاسفة والنحو فى كتابه الإحصاء أيضاً ، فبين أن بعض الألفاظ قد يستعملها النحاة فى معنى ، وقد يستعلمها الجمهور نفس الألفاظ فى معنى آخر . ويستعمل العلماء نفس الألفاظ فى معنى مختلف تماماً وبعيد عما قصده النحاة والجمهور من نفس اللفظ ،وهذا لا يمنع أن يستعمل الجمهور أحياناً نفس الألفاظ فيما يستعمله فيه العلماء . وهنا يتدخل أصحاب صناعة المنطق فيبحثوا عن دلالة الألفاظ من حيث المعانى ليبينو لنا علاقة اللفظ بمعناه من حيث الدلالة عليه فى سياق بعينه . ومن هنا كانت صناعة المنطق لا تختص بأمة بعينها ولا بتراث بذاته وإنما هو مشترك بين الأمم كلها .

وفى هذه الدراسة المختصرة التى قدمها الفارابى فى كتابه الأحصاء بين لنا أن أحصاء العلوم وتصنيفها يساعد كثيراً على الموازنة والمقارنة بين العلوم المختلفة لبيان أفضلها وأوثقها وأيقنها وأكثرها دقة ، ولقد أعتبر الباحثون أن هذا الكتاب مع صغره لا غنى للباحثين عنه ، فهو يعطى للقارئ فكرة واضحة عن كل علم ظهر فى زمانه ويبين منفعة هذا العلم النظرية والعملية ، ولكى تتضح فكرة الفارابى فى استقلال المنطق عن العلوم الفلسفية نجده يشبه المنطق بالآلات التى تستعمل فى كثير من الصناعات المختلفة فى موادها كالمكاييل والموازين . . . فإنك تزن بها مواد مختلفة مما شأنه أن يوزن ولا تختلف الآلة فى ماهيتها باختلاف ما يوزن بها كذلك المنطق فإنه يستعمل آلة لمعرفة الصحيح من المعارف المختلفة ولا تتغير صورته بتغير مادته إلا بحسب اللفظ فقط . وهذا يؤكد لنا وضوح الرؤية عند الفارابى فى دراسته للمنطق وبيان ماهيته .

وإذا راجعنا بعض الكتب الأخرى للفارابى وخاصة « الجمع بين رأى الحكيمين نجده فى مجال التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعرض لنا منهج هذا ومنهج ذاك واضعاً يدا القارئ على مواطن الاتفاق بين الفيلسوفين . فلا شىء عنده يمنع أن يكون المنطق أحد العلوم الفلسفية وجزء منها كما هو

الأمر عند أفلاطون وهذا القول لا يمنع من جهة أخرى أن يكون المنطق آلة ومقدمة مستقلة عن سائر العلوم كما قال أرسطو .

ولكى يوضح الفارابى هذه القضية التى قد تبدو غامضة بعض الشىء يستقرئ نشأة المنطق واطوار نموه . فهو لم تتم نشأته ولم يكتمل نضجه دفعة واحدة.شأنه فى ذلك شأن جميع العلوم الأخرى ، ولم يولد مستقلا عن الفلسفة دفعة واحدة من أول أمره حتى نقول إنه ليس علماً من علومها . ولكنه نشأ مستتراً بالفلسفة منقمصاً مسائلها مختلطاً بها حتى بدأت تتضح بعض مسائله فى جدل أفلاطون وفى تقسيماته الجدلية إلى أجناس وأنواع . ولما جاء أرسطو أكمل ما بدأه أستاذه . . . واعطى القياس والبرهان شكلا خاصاً متميزاً به عن المسائل الفلسفية الأخرى ، فأخذ المنطق بذلك نوعاً من الاستقلال فى شكله ومضمونه .

يقول الفارابى « أن موضوعات العلوم وموادها لاتخلو أن تكون الهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية ، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها . حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا للفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ، فمنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية ، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثره الحكيم أفلاطون . . » ولما جاء أرسطو وجد أفلاطون قد أخذ من هذه التقسيمات وبينها وأوضحها . . . واتقنها فاهتم أرسطو باحتمال الكد وأعمال الجهد منها نشأ طريق القياس . وشرع فى بنيانه وتهذيبه ليستقل القياس والبرهان فى جزء مما توجبه القسمة»(١)

ومن المعلوم أن الفارابى فى هذا الكتاب لا يعطى رأيه الخاص فى هذه القضية وإنما يهتم كما قلنا بالتوفيق بين رأى أفلاطون وأرسطو فى المسائل الفلسفية ومنها مسألة هل المنطق أحد أجزاء الفلسفة أم آلة ومقدمة لها . فهو يرى أن رأى الحكيمين لا تعارض بينهما فى هذه المسألة وإن ظهر رأيهما متبايناً لأنه يفسر رأى كل حكيم فى ضوء درجة النضج والكمال التى بلغها المنطق فى عصر كل منهما ، فإذا كان أفلاطون يختلط عنده المنطق بالمسائل

(١) انظر الجمع بين رأى الحكيمين ط ٨٠ — ٨١ .

الفلسفية فإن ذلك لا يتناقض مع رأى أرسطو الذى وصل المنطق على يده درجة من النضج والكمال لم يصلها فى عهد أفلاطون ، فجاءت مسائله مستقلة عن العلوم الفلسفية الأخرى .

وهذا الرأى لا يعبر عن رأى الفارابى الخاص فى علاقه المنطق بالفلسفة لأن رأيه الخاص فى هذه القضية ينبغى أن نتلمسه فى أحصاء العلوم ، والمدينة الفاضلة ، أو كتاب الملة .. لأن هذه الكتب تعبر عن الآراء الخاصة للفارابى فى هذه المسائل وفى غيرها .

وفى كتاب الحروف يسوق لنا الفارابى نصاً يوضح فيه تدرج المنطق فى نشأته بأسلوب المؤرخ والمحلل الناقد حيث يقول « فإذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامية التى ذكرناها ، أشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة فينشأ من مبحث عن علل هذه الأشياء ونستعمل أولا فى الفحص عنها وفى تصحيح ما يصح لنفسه فيها من الآراء وفى تعليم غيره ما يصححه عند مراجعة الطرق الخطبية لأنها هى الطرق القياسية التى يشرعون بها أولا . فحدث الفحص عن الأمرر التعليمية وعن الطبيعية .

ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطبية فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً فى الآراء التى يصححها كل واحد لنفسه ومراجعة كل واحد للآخر .

ولا يزالون يجتهدون ويخترعون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان . وتتميز لهم الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية إذا كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متمايزين .

فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية — فيتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هى كافية بعد فى أن تحصل اليقين فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين وفى خلال ذلك يكون الناس قد وقفوا على الطرق التعليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال . فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز ويميل

الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية،وهى الأشياء التى مبدؤها الإرادة والاختيار . ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية . وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق حتى كادت أن تصير عملية

ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال فى الفلسفة إلى ما كانت عليه فى زمن أفلاطون . ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر إلى ما استقر عليه أيام أرسطو طاليس . فيتناهى النظر العلمى وتتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية . . . ويكون التعليم الخاص بالطرق البرهانية،والمشترك الذى هو العام فهو بالطرق الجدلية أو الخطابية أو بالشعرية » . ثم تجئ الملة وعلومها بعد ذلك باعتبار أنها وليدة النظر الفلسفى عند الفارابى ، ويلجأ أهل كل ملة إلى الإستنباط والاستدلال على الأمور التى ينص عليها الشارع ويحتاجون إلى تعليمها للجمهور بالطرق البرهانية اليقينية فيلجأون إلى صناعة المنطق .

وعلى هذا النحو السابق فى ترتيب نشأة فنون الإقناع « تحدث الصنائع القياسية فى الأمم متى حدثت عن قرائحهم وفطرهم (١) .

وأما علاقة المنطق بالملة وعلومها فإن الفارابى ينص على أن الأمة التى ورثت ملتها نتيجة نظر فلسفى وتأمل عقلى فإن المنطق كان آلة ومقدمة سابقة على هذه الملة .

أما الأمم التى ورثت ملتها لا عن نظر فلسفى ولا عن تأمل عقلى . وإنما اعتنقت قبل الفكر والنظر ملة ورثتها عن أمة أخرى أو جاءتها عن طريق الوحى المباشر ففى هذه الحالة تتقدم الملة فتكون أحكام الملة مبادئ يستنبط منها العقل بالطرق المنطقية حقائق الفلسفة النظرية من الجزء الخاص بالآراء والعملية من الجزء الخاص بالأفعال . وهنا يكون المنطق آلة لاستنباط الحكمة النظرية من الآراء والحكمة العملية من الأفعال فى الملة والفلسفة معاً ،

---

(١) رسالة الحروف : ١٥٢ — ١٥٣ .

وإذا كانت الملة منقولة عن أمة أخرى متقدمة بالزمان على ظهور الفلسفة والمنطق فإن هذه الملة تحتاج من ناحية النظر العقلى إلى المنطق والفلسفة معاً . لأن أحكام هذه الملة تحتاج إلى المنطق والبرهان فى بيان مبادئها وأسباب هذه المبادئ .

ويؤكد الفارابى وجهة نظره فى علاقة المنطق بعلوم الملة وأنه سابق عليها باعتباره آلة عليها ومنهجاً لا زما لبيان أحكامها ولا يعده ضمن العلوم الفلسفية فهو إذن سابق عليها ومغاير لها ولازم لتحصيلها .

ولا شك أن رأى الفارابى فى علاقة المنطق بعلوم الملة — أياً كانت هذه الملة — ليس له أساس من الصحة . إلا إذا كانت هذه الملة من وضع العقل ومن صناعته . وهذا الرأى يعبر عن موقف الفارابى من علاقة الفلسفة بالدين عموماً ، ولا ينفرد هو بذلك فإن هذا هو موقف المدرسة المشائية حيث قال معظمهم بتفضيل الفيلسوف على النبى ولهذا فقد بدا موقفهم غريباً وشاذاً فى نظر مفكرى الإسلام .

٢ — ابن سينا : (٣٧٥ — ٤٢٨) ﻫ

يفتتح ابن سينا كتبه الكبيرة وخاصة الشفاء والإشارات ببحث المسائل المنطقية ويستهل هذه البحوث المنطقية بقوله فى الإشارات « ومبتدئ من علم المنطق ومتنقل منه إلى علم الطبيعة »ثم يبدأ النهج الأول فى غرض المنطق (١) وكذا لك الأمر فى النجاة والشفاء . أما فى الهداية فيستهلها بقوله « فإنى جامع لك فى هذه التذكرة جوامع العلوم الحكمية بأوجز لفظ وأوضح عباره حتى إذا استظهر ته ثم فهمته كانت الكلفة عليك خفيفة والفائدة جسيمة واستعنت بالله . . . » ثم يبدأ الباب الأول فى مبحث الألفاظ والمعانى (٢) واستعمال ابن سينا كلمة علم بإزاء المنطق وجعله ضمن العلوم الحكمية يعطينا دلالة فى فهم موقف ابن سينا ربما أوحت لبعض الدارسين أنه يعتبر المنطق علماً من العلوم الحكمية

(١) الإشارات ١ : ١١٥ ط دار المعارف .
(٢) الهداية ص ٤ : ٦ .

لكن ابن سينا يبدأ فى أول قسم الطبيعيات ، فيقسم العلوم إلى قسمين نظرية وعملية ويجعل المنطق متأخراً عن علوم الملة متقدماً على العلوم الحكمية النظرية باعتباره آلة النظر ومصدر القوة العقلية التى تساعد على التمييز والاستدلال ، والعلوم النظرية تستمد مبادئها عند ابن سينا من الملة أو من العلوم العملية فتستمد مبادئها من الشريعة. ودور المنطق هنا أنه يساعدنا على وضع المبادئ النظرية المستنبطة من الملة فلذلك يضعه ابن سينا فى مرتبة متأخرة عن علوم الملة

ثم يقسم ابن سينا الحكمة إلى قسمين :

الأول : حكمة نظرية: وهى التى نعلمها وليس لنا أن نعمل بها . ومبدأ هذه الحكمة مستفاد من أرباب الملة الآلهية على سبيل التنبيه والإشارة ويتصرف فيها المرء على جهة الكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة والبرهان .

وأقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

١ — حكمة طبيعية .

٢ — وحكمة رياضية .

٣ — والفلسفة الأولى التى تعتبر الفلسفة الآلهية جزء منها . وهى معرفة الربوبية .

أما القسم الثانى من الحكمة ، فهو الحكمة العملية : وهى التى لنا أن نعلمها ونعمل بها . وأقسامها ثلاثة :

١ — حكمة مدنية .

٢ — وحكمة منزلية .

٣ — وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الأقسام الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الآلهية ، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الآلهية ، وتتصرف بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين السماوية منهم وباستعمال وتطبيق تلك القوانين فى الحالات الجزئية . (١) .

---

(١) انظر عيون الحكمة لابن سينا ص ١٤ — ١٧ .

وإذا كانت الحكمة بنوعيها النظرى والعملى مستفادة من أرباب الملة وعلوم الشريعة فإننا نستطيع القول هنا بأن منزلة المنطق فى هذا التقسيم أنه يمثل همزة الوصل بين علوم الشريعة وأرباب الملة من جانب ، وأقسام الحكمة من جانب آخر فهو فى مرتبة متأخرة عن الملة وعلومها متقدمة على الحكمة وأقسامها كما سبق ، وهذا قد يوضح لنا علاقة المنطق بالملة وعلومها عند ابن سينا بوضوح أكثر من علاقة المنطق بالفلسفة إنه فى « رسالة أقسام العلوم » يقدم المنطق على أنه قسم مستقل من أقسام الحكمة وأحد علومها الرئيسية المتقدمة عليها بالرتبة،ففى المقدمة يذكر علم المنطق على أنه ميزان لجميع العلوم وواحد من أقسامها . وفى « أقسام العلوم » يقسم العلوم إلى نظرية وعملية ثم يقسم كل نوع إلى أقسامه الثلاثة السابقة . ومعظم هذه الأقسام الثلاثة لها فروع تندرج تحتها ،

فأقسام الحكمة الطبيعية ثمانية وهى :

المعانى الطبيعية — السماء والعالم — الكون والفساد — الأثارة العلوية — المعادن — — النبات — الحيوان — — النفس .

وأقسام الحكمة الرياضية أربعة وهى :

العدد — الهندسة — علم الهيئة — الموسيقى .

وأقسام الحكمة الآلهية خمسة وهى :

الميتافزيقا — مبادئ العلوم — الآله — الملائكة — علاقة الملائكة بالعالم الأرضى .

ومن العلوم المتفرعة عن هذه الحكمة .

الوحى — الإلهام — المعجزة — الكرامة — المعاد (١) .

ولم يضف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام الحكمة العملية فى هذا المقام ، وبعد أن ذكر أقسام الحكمة قال آن لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة

---

(١) انظر تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

للإنسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية . . . التى هى المنطق ثم يذكر أقسام هذا العلم وهى : الألفاظ — المقولات — والعبارة — والقياس— البرهان — الجدل — السفسطة — الخطابة — الشعر .

وقد يغيب عن ذهن البعض الوقوف على رأى ابن سينا صريحاً وواضحاً وسط هذه التقسيمات المتعددة للعلوم . ولعل غياب الوضوح فى هذه التقسيمات جعل بعض الدارسين يتناقضون فيما بينهم حول تحديد رأى ابن سينا فى فى هذه المسألة فبعضهم ذهب إلى أن ابن سينا يرى المنطق جزءاً من العلوم الحكمية مستقلا برأسه مستنداً إلى بعض إشارات ابن سينا فى مواضع من كتبه . وفات صاحب هذا الرأى أن يطالع بقية مؤلفات ابن سينا المتصلة بهذا الموضوع . بينما ذهب البعض الآخر إلى أن ابن سينا يجعل المنطق آلة للعلم وليس علماً مستقلا ويستند أصحاب هذا الرأى إلى أن ابن سينا قد استعمل لفظ آلة فى تعريفه للمنطق وفى ذكره عند تقسيم العلوم .

لكن هناك نص صريح لابن سينا ذكره فى كتاب الشفاء ، يدلنا صراحة على رأيه فى هذه المسألة حيث يقول : فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة ومتقسمة إلى الوجودين المذكورين (النظرى والعملى) فلا يكون هذا العلم (المنطق) عنده جزء من الفلسفة ومن حيث هو نافع فى ذلك فيكون عنده آلة للفلسفة .

ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرى ومن كل وجه يكون أيضاً عنده جزء من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة ، وإذا كان هذا النص يبدو نصاً توفيقياً بين المتنازعين فى هذه المسألة إلا أنه يعبر عن رأى ابن سينا الحقيقى لأنه لا تناقض بين الرأيين عنده لأن أصحاب كل رأى ينظرون إلى الفلسفة من جهة مختلفة عن صاحبه ، ولذلك فإن الجهة منفكة بين المتنازعين فى هذه المسألة .

ويحيل القارئ بعد ذلك إلى كتاب الفلسفة المشرقية ليعرف رأيه صراحة فى ذلك « فمن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه فعليه بطلب هذا الكتاب » .

وفى هذا الكتاب الفلسفة المشرقية يسمى المنطق « بمنهج العلوم » وهو المسمى بالمنطق ويجعله قسماً مستقلا . ثم يقسم العلوم كلها إلى نظرية وعملية كما سبق ، ولعل من أسباب الخلط لدى الباحثين فى هذه القضية أن ابن سينا كان يستعمل الحكمة بمعنى الفلسفة والفلسفة بمعنى الحكمة ولا فرق عنده بين الاستعمالين . فكان البعض يقرأ رأيه فى تقسيم العلوم فيجد أن الشيخ قد يذكر أحياناً أن المنطق آلة للفلسفة وأحياناً يذكره ضمن العلوم الحكمية وقسماً منها . فيظن أن الشيخ له رأيين فى ذلك ، أو قد يقف على نص واحد منه فى بعض كتبه ولا يقف على بقية النصوص المعينة على توضيح رأى ابن سينا . ولا شك أن هذا قصور من الدارس وتقصير فى البحث ،

ويبدو أن الشيخ قد تأثر بمنهج استاذه الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » وخاصة ان الفارابى قد بين أن المنطق جاء مختلطاً عند أفلاطون بمنهجه الجدلى فرأى ابن سينا أن المنطق قد يكون حيناً آلة للعلوم متقدماً عليها . وقد يكون حيناًآخرعلماً وجزءاً من العلوم النظرية . وهذا يتوقف على اعتبارنا لمعنى كلمة فلسفة ودلالتها ، ومن هنا فإنه يعتبرأن المنطق بحث نظرى فى ذاته وآلة للعلوم بحسب فائدته . فمن جهة كونه بحثاً نظرياً يكون علماً ، ومن جهة كونه مفيداً فى العلوم يكون آلة لها . وهذا الرأى عليه معظم فلاسفة الإسلام (١) .

---

(١) انظر منطق ارسطو فى العالم العربى . د مدكور ص ٥٠ - ٥٢ .

٣ — إنتقال المنطق إلى العالم الأســلامى

— ١ —

لم يكد يقترب القرن الأول الهجرى من نهايته حتى كانت مساحة العالم الإسلامى تمتد من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً كما أمتدت مساحتها إلى الشمال فشملت آسيا الصغرى شمالا وبلاد الفرس جنوباً . وكان من لوازم ذلك إزدياد إختلاط المسلمين بالأمم المجاورة ويزداد احتكاك الثقافة الإسلامية بتراث هذه الأمم تؤثر فيه أحياناً وتتأثر به أحياناً أخرى .

ونشأت الحاجة إلى تعلم لغات هذه الأمم والوقوف على خصائص حضارتها وتمييز ما يتفق منها مع روح الإسلام فينقلوه عن لغته إلى اللغة العربية وما يتنافى مع مبادئ الإسلام وتعاليمه فيحذروا منه وينتبهوا إليه وقد شجع المسلمين على الإحتكاك بالأمم المجاورة سماحة الإسلام وعالمية مبادئه التى تدعو إلى حسن الجوار وحسن التعامل مع الآخرين ولو كانوا على غير ملتنا ، وفى أواخر الدولة الأموية زاد أحتكاك المسلمين بالروم ، خاصة فى بلاد الشام وكان هناك فريق من النصارى الروم يعملون فى بلاط الأمويين وفى الدواوين وفى غيرها وكان هؤلاء النصارى قد تعلموا اللغة السريانية ووقفوا من خلالها على أساليب اليونان ومناهجهم فى التفكير وعلى طريقتهم فى الجدل والحوار ، وإستعان فريق منهم بالمنهج الجدلى فى الدفاع عن النصرانية وأحياناً فى الهجوم على الإسلام حتى إن بعضهم وهو يحيى بن عدى وضع رسالة مستقلة يوضح فيها للنصارى كيف يجادلون العربى المسلم فى المسائل اللاهوتية وفى غيرها ، كمسائل القضاء والقدر ، والتوحيد — وضعها على طريقه إذا قال لك العربى كذا ، فقل له كذا وكذا . وإذا سألك العربى عن كذا ، فأجبه بكذا وكذا . وكثرت المجادلات بين النصارى من جانب والمسلمين من جانب آخر ، وتطورت هذه المجادلات إلى عقد مجالس للمناظرات بين المسلمين وغيرهم أحياناً وبين المسلمين بعضهم بعضاً أحيانا أخرى ، وكانت تدون هذه المناظرات فى كثير من الأحيان ، إلا أن التاريخ قد أهمل معظمها فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير ، وكان يستعين كل

فريق بما يملك من فنون القول ومن الدلائل والحجج ونشأ عند فريق من المسلمين رغبة فى التعرف على ما عند غيرهم من علوم ومعارف تتصل بشئون الحياة العادية وغيرها من فنون وصناعات وحرف إستجابة لتعاليم الإسلام فى الأمر بالتعليم والتعلم والحث على ذلك (١) .

وفى العصر العباسى تحولت هذه الرغبة إلى حاجة ملحة فنشأت حركة الترجمة استجابة لهذه الحاجة وتلبية لرغبة الخلفاء العباسيين الذين ولعوا كثيراً بالوقوف على ما عند الأمم الأخرى من علوم ومعارف .

وفى ضوء ما سبق نستطيع أن نلخص الأسباب التى دعت المسلمين إلى ترجمة الفلسفة اليونانية عموماً والمنطق بصفة خاصة فيما يأتى .

١ — رغبة المسلمين وحبهم للعلم والتعلم دفعهم إلى الوقوف إلى ما عند الآخرين فيأخذون منه ما يتمشى مع روح الإسلام وتعاليمه ويرفضون ما يتناقض مع أهدافه ومبادئه .

٢ — إن من تعاليم الإسلام الأساسية طلب العلم حتى أنه فى بعض الأحيان يكون فريضة على كل مسلم ومسلمة ومن هنا فتح المسلمون أعينهم وعقولهم على الثقافات المجاورة .

٣ — إشتدت حاجة المسلمين إلى التعرف على ماهية الاسلوب الذى يستخدمه خصمهم فى الحوار والمجادلة معهم ليعرفوا ما فيه من مواطن الضعف وأسباب الخطأ لكى يبطلوا حججهم ويفندوا أدلتهم بمنهجهم فى الحوار والجدل وهذا ما يسمى فى لغة عصرنا بتبادل الأسلحة بين الخصوم فبدلا من أن يقدم المرء دليلا على صحة قوله يتناول رأى خصمه بالإبطال والتفنيد .

٤ — تشجيع الخلافة العباسية للمعرفة وفنونها فتح للمسلمين باباً رسمياً للمعرفة تبنته الدولةو انفقت عليه بسخاء وهو الترجمة من اليونانية والفارسية

---

(١) راجع : الفكر العربى واثره فى التاريخ : أوابرى ط بيروت ص ١٢٥ — ١٤٠

— ٢ —

ولم تكن عملية الترجمة هى القنطرة الوحيدة التى عبرت خلالها الفلسفة اليونانية — ومنها المنطق — إلى العالم الإسلامى ، لكنها كانت الطريقة الرسمية التى تبنتها الدولة العباسية وقد سبقها وعاصرها طرق أخرى تم خلالها نقل بعض العلوم اليونانية إن لم تكن هذه الطرق رسمية أو من قبل الدولة ألا أن تأثيرها كان واضحاً وفعالا لدى كثير من الأشخاص .

(أ) فلاشك إن الإحتكاك اليومى بين المسلمين وغيرهم والمجادلات التى كانت تحدث بينهم خلال الجلسات الخاصة والمناظرات التى كانت تعقد لذلك كان لها أثرها فى تبنى بعض المقدمات واستعمال بعض الأساليب التى كان يستعملها الخصوم من النصارى وغيرهم .

(ب) وكانت المدارس التعليمية الملحقة بكنائس النصارى وأديرتهم والتى كانت يرتادها بعض المسلمين حباً فى العلم وطلباً للمعرفة وكان يدرس فيها الفلسفة اليونانية بعد أن أختلطت بالأفلوطينية المحدثة ، وكان من أشهر هذه المدارس التعليمية مدرسة الأسكندرية التى كان يرأسها الراهب أسطفن الأسكندرى ثم أنتقلت هذه المدرسة بعد الفتح الإسلامى إلى الرها وحران ونصيبين وكان من كبار هذه المدرسة قويرى ، وبشر بن متى وفيها تعلم أبو نصر الفارابى .

يقول ابن أبى أصيبعه مؤرخاً لهذه المدارس ، إنتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقى بها زمناً طويلا إلى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان وفرا ومعهما الكتب فكان أحدهم من حران والآخر من أهل مرو وكانت مرو عاصمة خراسان ، فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروذى ، والآخر يوحنا بن حيلان وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف وقويرى وسار إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضاً بدينه وانحدر المروزى إلى بغداد فأقام بها وتعلم من المروذى متى بن يونان فتعلمت (الفارابى) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان

---

(١) راجع الفكر العربى أولبرى ص ١٤٠ — ١٦٥ .

(التحليلات الثانية) (١) وهذا النص يبين لنا أن سلسلة الدراسات الفلسفية والمنطقية بعد ظهور الإسلام قد وصلت إلى الفارابى فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى أى إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرنين تقريباً ويحدد المسعودى فى كتابه التنبيه والإشراف انتقال مدرسة الأسكندرية إلى أنطاكيا بأنه كان فى خلافة عمر بن الخطاب ثم أنتقلت بعد ذلك إلى حران فى خلافة المتوكل وانتهى ذلك فى أيام المعتمد (حكم من ٢٧٩ — ٢٨٩ هـ) إلى قويرى ويوحنا بن حيلان ثم إلى إبراهيم المروزى ثم إلى محمد بن كرنيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزى ثم إلى أبى نصر الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان) (٢)

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الإختلاط اليومى والمناظرات بين المسلمين وغيرهم من جانب والمدارس التعليمية من جانب آخر كان لهما دور كبير فى تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية وبعض مسائل المنطق وإذا علمنا أن حركة الترجمة قد بدأت على أصح الروايات فى عهد بنى أمية وأستوى عودها فى عصر بنى العباس فإن هذا يعنى أنها عاصرت العاملين السابقين وواكبتهما فى نقل هذه المعارف إلى المسلمين والوقوف عليها ، فكأن هذه العوامل الثلاثة كانت تؤثر فى وقت واحد فى البيئة الإسلامية وتعمل على نشر التراث اليونانى بين المسلمين . .

يقول سانتلانا فى محاضراته عن تاريخ الفلسفة اليونانية وانتقالها إلى العرب : (٣)

أول ما يجب تقريره فى هذه المسألة أن اتصال العرب بالفلسفة اليونانية ، لم يكن عن طريق واحد ، بل إنه وقع على طرق شتى منها :

---

(١) ابن أبى أصبيعيه : عيون الأنباء ١٣٤ — ١٣٥ .

(٢) التنبيه والإشراف ١٠٠ — ١٠٧ طبعة ١٩٣٨ وانظر كتاب الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٠٧ : ٢١٢ للمؤلف

(٣) انظر كتاب الوجود الإلهى (محاضرات سانتلانا) ط الخافقين بالرياض السعودية ص ١٦٢ وما بعدها

١ — مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة .

٢ — الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على عادة تلك الاعصار .

٣ — الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانيين.

٤ — مطالعة كتب الفنون كالطب والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة لاسيما منذ القرن الأول للمسيح . فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب » .

وجاء فى كشف الظنون لحاجى خليفة : كانت العرب فى صدر الإسلام لا تعتد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب . فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها . وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام ، وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ فى الأحكام ، حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب فى فتوحات البلاد .

واستمر ذلك إلى آخر عصر التابعين . ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب ، فآل الأمر إلى التدوين والتحصين . . وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة فى عصر الدولة الأموية ، ولما ظهر آل عباس ، كان أول من أعتنى منهم بالعلوم الخلقية الثانى : أبو جعفر المنصور . وكان رحمه الله مع براعته فى الفقة مقدما فى علم الفلسفة وخاصة فى النجوم ، محبا لأهلها ، ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع : عبد الله المأمون بن الرشيد ، تمم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم من مواضعه . . . فداخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو وبقراط ، وجالينوس ، واقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم .

وأحضر لها مهرة المترجمين ، فترجموها على غاية ما أمكن . . . ه

وحكى صاحب الفهرست ، أن أحد الأسباب فى كثرة كتب الفلسفة

وغيرها فى البلاد الإسلامية أن المأمون رأى فى منامه ، كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل ، جالس على سريره ؛ قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت من أنت ؟ قال أنا أرسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم ، أسألك . قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن فى العقل ، قلت : ثم ماذا ، قال ما حسن فى الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ، قال : ثم لا ثم ! (١)

قال صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب . فإن المأمون ، كتب إلى ملك الروم سأله الإذن فى انفاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة . . إلى آخر ما حكاه . . . ه .

وفى رواية أخرى ، لابن أبى أصيبعة ذكرها فى تاريخ الحكماء : : أن المأمون رأى فى منامه كأن شيخا بهى الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا أرسطو طاليس .

فانتبه من منامه ، وسأل عن ارسطاطاليس . فقيل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن إسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية وبذل له من الأموال والعطايا شيئا كثيراً . . . ه .

ويقول سانتلانا معلقا على هذه الرواية :

ومثل هذه الحكايات لا تشفى غليلا ، وهى أشبه بالخرافات إذ حياة الأمم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر ، لا تتعلق برؤيا رآها خليفة من الخلفاء فى منامه على فرض صحتها ، ولها أسباب بعيدة ، وعروض عميقة ينبغى استنباطها على من رغب فى الوقوف على حقيقة التاريخ . ثم يعلل أسباب حركة الترجمة بقوله :

---

(١) الفهرست لابن النديم : ص ٣٣٩ ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، حيث وردت هذه العبارات بنصها .

والأشبه ، أن العرب فى صدر الإسلام ، وإبتداء انتشارهم فى البلاد المشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية ، وأن ذلك لم يكن قصداً منهم ، وصونا لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون ، بل لما فى طباع الأمم غير المتمدنة من ازدراء العلم ، وعدم الاكتراث بأهله ، ثم أنهم لما طال مكثهم فى الشام ومصر والعراق ، وخالطوا أهلها واختلطوا بهم ، وسارت فيهم حضارة الروم والفرس والصائبة ، فتمدنوا ، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول العلم ، بقدر ما حصلوه من التمدن ، فضلا عما تحققوه من الحاجة إلى العلوم فى قضاء أوطارهم وعلاج أبدانهم ، وتدبير مصالح المسلمين من معرفة : الحساب والطب والهندسة ، والعلوم الحربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذائعاً فى تلك الأعصار من الاعتقاد بها ، وأندادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة .

ونحن وإن وافقنا سانتلانا فى التحفظ على قبول رؤية المأمون لأرسطو فى منامه إلا أننا لا نوافقه فى تفسيره لأسباب ترجمة العرب للفلسفة اليونانية وهنا أمران لا بد من بيانهما :

الأمر الأول : أن أسباب الترجمة قد سبق أن أشرنا إليها فيما مضى وبينا أن ذلك كان استجابة لرغبة المسلمين الملحة فى الوقوف على ما عند الآخرين وأن ذلك كان من منطلق عقائدى وهو أن الإسلام يحث على التعليم والتعلم فليس ما يقوله سانتلانا صحيحاً من أن العرب كانوا يزدرون العلم والعلماء بدعوى أنهم أمة غير متمدنة وهذه الدعوى قد رددها كثير من المستشرقين قبله لجهلهم بالإسلام وأهدافه من جانب ولعدائهم له وللمسلمين من جانب آخر .

الأمر الثانى : نحن لانستبعد أن يكون المأمون قد رأى ما رأى وأن تكون هذه الرواية صادقة فى ذاتها . وهنا قد نقبلها على أنها كانت إحدى العوامل التى لفتت نظر الخليفة ولو من بعيد إلى أهمية الترجمة كرافد ثقافى مهم . وهذا له نظائر كثيرة فى التاريخ ، ومما لاشك فيه أن الحكام خاصة فى تلك

العصور كان يعول على قبولهم أو حماسهم للنقل كثيراً ، بل إن بداية انتقال تراث من أمة إلى أخرى ، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها ، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفلسفة أيام الخلفاء العباسيين حيث شجعها المأمون ونهى عنها الرشيد ، وهكذا لا يمكننا أن نتجاهل موقف الفرد المؤثر كخليفة فى انتقال التراث ، وطبقا لهذا المفهوم نحن لا نستبعد أن هذا الهاتف كان على الأقل مشجعا للمأمون على نقل وترجمة التراث اليونانى ، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون ، بينما ركدت أيام بعض الخلفاء الآخرين ، وهذا يؤيد مرة أخرى أثر موقف الخليفة أو مدى تشوقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاتها على الأخذ بها .

بداية الترجمه :

وأول ما نقل إلى العربية ، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب الفهرست قـال :

كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان . وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر — وقد تفصح فى العربية — وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى للعربى وهذا أول نقل فى الإسلام من لغة إلى لغة (١) .

وقال فى كشف الظنون : اصطفن القديم ، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها (٢) . فهو أول نقل وقع فى الإسلام ، وترجم بعد ذلك شىء من كتب الطب .

وذكر صاحب الفهرست ؛ ونقله عنه القفطى : أن مسرجويه ويدعى : مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن عبد العزيز أى بين سنة

---

(١) الفهرست : ص ٣٣٨ : القاهرة . طبقاً لهذا القول وهو أرجح الأقوال — تكون الترجمة قد بدأت منذ عهد بنى أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ بنقل كتب الطب والنجوم الكيمياء .

(٢) الفهرست لابن النديم : ص ٣٤٠ ، طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

٩٨ ، ١٠١ للهجرة ، وترجم له كناش هارون القس . قال ابن أبي اصيبعة (١).
نقلا عن ابن جلجل أن مسرجويه كان فى أيام بنى أمية ، وأنه تولى فى
الدولة المروانية تفسير كتاب : اهرن بن أعين إلى العربية . وجده عمر بن
عبد العزيز — رحمه الله — فى خزائن الكتب ، فأمر بإخراجه ، ووضعه
فى مصلاه واستخار الله فى إخراجه للمسلمين للانتفاع به ، فلما تم له ذلك
أربعون صباح أخرجه إلى الناس وبثه فى أيديهم . قال سليمان بن حسن —
— أى ابن جلجل — حدثنى أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية
فى مسجد الترمذى سنة تسع وخمسين وثلثمائة . ه .

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان قال صاحب الفهرست : فأما الديوان
بالشام ، وكان بالرومية والذى كان يكتب عليه سرجون بن منصور ،
لمعاوية بن أبى سفيان ، ثم منصور بن سرجون .

ونقل الديوان فى زمن هشام بن عبد الملك ، إلى آخر ما ذكره ، يعنى
سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥ ، وهى مدة خلافة هشام بن عبد الملك .
هذا كل ما بلغنا ذكره من نقل الكتب فى عهد بنى أمية .

ثم حدث فى آخر عهد بنى أمية ، وأول عهد آل عباس من البدع
فى الدين واختلاف المذاهب فى الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين
مما أحوج كل فريق إلى التغلغل فى العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمانع ،
واشتدت العناية بذلك ، والحرص عليه . يقول ابن النديم : فلما كشفوا
عن ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء ، فدخل الناس أفواجا فى العلوم
اليونانية ، وتكاثر طالبوها ، فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها ، بقدر
ما تبحروا فيها ، كما هو شأن العلم : إن الجاهل لا يرى له قدراً ، والعالم يزداد
فيه شوق بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان
تحريض الناس على ذلك ، وبذل الأموال لمن يقوم بالترجمه .

وقال ابن القفطى فى ترجمة حنين بن إسحق : دخل حنين إلى بلاد
الروم ، لاجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل فى تحصيلها غاية إمكانه ،

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ١ ، ص ١٦٣ .

وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازم بنى موسى بن شاكر ، ورغبوه فى النقل من اللسان اليونانى إلى العربى وغرموا على ذلك المال العظيم . ه .

وزاد ابن القفطى فى تاريخه : وممن عنى بإخراج الكتب بعد ذلك — أي بعد المأمون — من بلاد الروم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر المنجم . وبذلوا فى ذلك الرغائب ، وأحضروا الغرائب منها فى الفلسفة والهندسة ، والموسيقى والارثماطيقى والطب وغيرها ، وكان قسطا بن لوقا البعلبكى ، لما حضر إلى بغداد قد أحضر معه منها شيئاً مونقله من لغة إلى لغة ونقل له أيضا . ه .

وذكر ابن أبى أصيبعة فى غير ذلك الموضع أسماء من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم بعيداً عن الخلفاء . قال : فمنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندى سابور ، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدى اليهم ، ويتقرب إلى تحصيل الكتب منهم بها يمكنه من المال ، ومنهم : محمد بن موسى المنجم ، وهو أحد بنى موسى بن شاكر الحساب المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف فى العلوم الرياضية ، وكان محمد هذا أبر الناس بحنين بن اسحق .

وقد نقل له حنين كثيراً من الكتب الطبية .

ومنهم : على بن يحيى ، أحد كتاب المأمون ، وكان نديم له ، ومال إلى الطب فنقلوا له منه كتبا كثيرة ، وغيرهم ممن يطول نقل اسمائهم هنا تجدونهم فى تاريخ الأطباء لابن أبى أصيبعة .

وآخرهم : محمد بن عبد الملك الزيات ، قال : إنه كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ فى كل شهر الفى دينار .

قال ابن أبى أصيبعة : إن بنى شاكر كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن اسحة ، وحسين بن الحسن ، وثابت بن قرة وغيرهم ، فى الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة .

فإذا أضيف إلى ذلك ، ما كان عليه العلماء من مزيد الاجتهاد ،

وافراط الشوق إلى العلم ، لما كنا نستغرب ما ناله العرب فى ذلك العصر من التقدم على سائر الأمم . بلغنا عنهم ما لا نتصوره فى زماننا هذا ، منه ما يحكى عن أبى الخير بن الخمار ، وأبى على بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقاله : يحيى بن عدى فى الحجج المبطلة لكتاب القياس .

ومنه : ما حكاه ابن بطلان عن شيخه أبى الفرج بن عبد الله بن الطيب قال : بقى عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة ، ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسها فيها .

وما حكاه ابن سينا نفسه : قرأت ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى اعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظ ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقداً أن لا فائدة فى هذا العلم ، فقال لى اشتر منى هذا فإنه رخيص ابيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه فاشتريته ، فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب : ما بعد الطبيعة . فرجعت إلى بيتى وأسرعت فى قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار محفوظاً لى على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى . هـ .

يقول سانتلانا :

فمن كان هذا حاله وحياته ، جدير بأن ينال من العلم مرامه ، وإن كثر مثل هؤلاء فى أمة ، فهى لا محالة تلحق من التقدم والمبادرة فى العلم الدرجة العليا التى أحرزها العرب فى ذلك العصر .

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية ينقسم إلى ثلاثة أدوار :

١ — فالدور الأول من خلافة أبى جعفر المنصور ، إلى وفاة هارون الرشيد أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هجرية قال المسعودى فى مروج الذهب عند ذكر

المنصور العباسى : وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى اللغة العربية منها كتاب : كليلة ودمنة، وكتاب السند والهند ، وترجمت له كتب ارسطا طاليس من المنطقيات وغيرها . وترجم له كتاب المجسطى لبطليموس . وكتاب : أرثماطيقى ، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية ، والبهلوية والسريانية .

فمن الطبقة الأولى من المترجمين : البطريق . قال ابن أبى أصيبعة : أنه كان فى أيام المنصور . ويحيى بن البطريق كان فى عهد المنصور أيضاً ، وترجم طيماوس لأفلاطون ، وكتاب : أوقليدس فى الهندسة . وفى غير ذلك الموضع : جورجيس ، وهو أول من ابتدأ فى نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربى ، عندما استدعاه المنصور ، وكان كثير الإحسان إليه . ه

وجورجيس بن جبريل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هجرية .

قال ابن أبى أصيبعة فى ترجمته : وقد نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانين إلى اللسانالعربى .

قال ابن أبى أصيبعة فى ترجمته : وقد نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانين إلى اللسان العربى .

وتيادروس ترجمة كتاب أنالوطيقا الأول ، وقد أصلحه حنين فيما بعد . ومنهم : سلام الأبرش ، ذكره صاحب كشف الظنون . قال : إنه من النقلة القدماء فى أيام البرامكة ، وباسيل المطران .

قال صاحب الفهرست : ونقله عنه القفطى فى تاريخ الحكماء — كتاب المجسطى أول من عنى بتفسيره وإخراجه إلى العربية : يحيى بن خالد ابن برمك ، وفسره له جماعة فلم يتقنوه . ولم يرض بذلك ، فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلما صاحب بيت الحكمة ، فأتقناه . واجتهد فى تصحيحه بعد أن أحضر النقلة الموجودين ، فأختبر نقلهم وأخذ بأفصحه ، وأوضحه ، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضاً . ه .

ومن المترجمين فى الدور الأول : عبد الله بن المقفع ، مات نحو سنة ١٤٢ . قال ابن القفطى : هو أول من اعتنى فى الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية — لأبى جعفر المنصور — وهو فارسى النسب ، الفاظه حكيمة ، ومقاصده من الخلل سليمة . ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة وهى كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب : بارى أمينياس ، وكتاب : انالوطيقا . وذكر أنه ترجم ايساغوجى تأليف : فرفوريوس الصورى ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بكليلة ودمنة الخ .

ومنهم : يوحنا بن ماسويه . قال ابن القفطى : كان نصرانياً سريانيا فى أيام هارون الرشيد ، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة ، وعمورية ، وسائر بلاد الروم لما افتتحها المسلمون . ووضعه أمينا على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه .

وخدم الرشيد والأمين والمأمون ، ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام : المتوكل.فتبين أن نقل الكتب فى الدور الأول ، كان مقصورا على الكتب الطبية فى أغلبه ، وشىء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة على ما كانت تقتضيه حاجة الناس فى ذلك الوقت . وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام ، وانتشار مذهب المعتزلة ، فيشبه أن يكون شىء من أقوالهم مأخوذاً من الكتب المترجمة فى ذلك العصر ، سيما الكتب المنطقية والطبية .

والدور الثانى : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهى الطبقة الثانية من المترجمين . منهم : يحيى ، ويدعى : يوحنا بن البطريق . قال القفطى : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون كان أمينا على الترجمة ، حسن التأدية للمعانى ، ألكن اللسان فى العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم من كتب أبقراط ، مثل حنين وغيره . .

ومنهم : الحجاج بن يوسف بن مطر الوارق الكوفى عاش سنة ٢١٤ هجرية وقسطا بن لوقا البعلبكى عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصى عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفى سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤.

وقال القفطي فى تاريخ الحكماء : — عند ذكر حنين بن اسحق — اختبر للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له : المتوكل على الله ، وجعل له كتاباً نحارير ، عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ، ويتصفح ما ترجموا : كاصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، ومنهم ابنه : اسحق بن حنين توفى سنة ٢٩٨ .

قال ابن أبى أصيبعة : ونقل اسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتباً كثيرة ، إلا أن جل عنايته ، كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : ارسطاطاليس وغيره من الحكماء . أما حنين : أبوه ، فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب : جالينوس ، حتى أنه فى غالب الأمر ، لا يوجد شيء من كتب جالينوس ، إلا وهى بنقل حنين أو بإصلاحه لما نقل غيره . ﻫ . ومنهم : ثابت بن قرة الصابئ توفى سنة ٢٨٠ ، وحبيس بن الحسن ويدعى : حبيش الأعسم ابن أخت حنين ، توفى سنة ٣٠٠ . وأيوب المعروف : بالأبرش . وعيسى بن يحيى بن إبراهيم ، من تلاميذ حنين فى النقل . وأبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقى : كان يترجم لعلى بن عيسى وزير المأمون ، وأبو نوح بن الصامت وغيرهم ، ممن يجدون ذكره وترجمته فى كشف الظنون ، وفى تاريخ الحكماء للقفطى ، وفى طبقات الأطباء لابن أبى صيبعة .

وقد نقل فى هذا الدور أهم الكتب اليونانية فى كل فن منها : المجسطى ترجمةابن البطريق للمأمون ،والحكم الذهبية لفيثاغورس ، وجل مصنفات أبقراط ، وجالينوس ، وكتاب طيماوس لأفلاطون ، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً ، وكتاب النواميس له . وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقولات لارسطاطاليس . كل ذلك على يد : حنين بن اسحق ، وغيره وعلى يد : حبيش وابن ناعمة ، وبقية المترجمين من هذه الطبقة :

والدور الثالث : وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم . متى ابن يونس قال القفطى : كان ببغداد فى خلافة الراضى بعد سنة عشرين وثلثمائة وقيل سنة ثلاثين ومنهم : سنان بن ثابت بن قرة توفى سنة ٣٦٠ ، ويحيى بن عدى توفى سنة ٣٦٤ ، وعيسى بن سربخت مجهول تاريخ وفاته ، وأبو على ابن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ ، وهلال بن أبى الحمصى . كان أكثر اشتغالهم فى هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفاسيرها للاسكندر ، وليحيى النحوى وغيرهما . فضلا عن بقية الكتب الهندسية والعملية التى لا تخص الفلسفة .

يقول سانتلانا : وقد تبين من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية فى أثناء الدور الثانى والثالث : أن العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثانى وسيما القرن الثالث للهجرة على ما لم يصل إلى بلاد الأفرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر . وفى ذلك سر حضارة العرب ويزوزهم على من عاصرهم من الأمم . كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم فى ذلك العصر ، فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف ، ونفاق سوق العلم ، وكثرة الاكتشافات والتقدم فى الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية ، ما بلغ نهايته فى القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبرى الطبيب ، وتلميذه : محمد بن زكريا الرازى . .

هذه فكرة موجزة عن حركة الترجمة عموماًوعن القائمين بها،أما كتب ارسطو نطقية فلابد من إفرادها بإشارة يسيرة نبين فيها أهم هذه الكتب ومن ترجمها فالكتب المنطقية ، عند العرب ثمانية أجزاء . ويوجد هذا التقسيم فى تاريخ اليعقوبى ، وفى رسائل الفارابى ، ثم فى كتاب : الفهرست ، فمن نقله عنه : كالقفطى ، وابن أبى أصيبعة .

فالأول : كتاب المقولات ، وهو باليونانية قاطيغورياس ويشرحه الفارابى بقوله : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ترجمة : ابن المقفع ، فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين كما هو مذكور فى نسخة الترجمة العربية وترجمة : يحى بن عدى بتفسير الاسكندر

الأفروديسى . وللفارابى كتاب شرح المقولات ، وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه — أى أرسطو — فى : قاطيغورياس ، كما شرحه بالعربية كل من ابن سينا وابن رشد .

وللكندى كتاب : المقولات العشر ، وكتاب : فى قصد أرسطو طاليس فى المقولات . ولإبراهيم القويرى أستاذ أبى بشر بن متى كتاب : تفسير قاطيغورياس . ولهذا الكتاب جوامع ومختصرات لابن بهرين ، وإسحق بن حنين ، وأحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسى تلميذ : أبى يعقوب الكندى ، وثابت بن قرة ، وأبى زكريا الطبيب الشهير . ولابن سينا رسالة فى : أغراض المقولات .

الثانى كتاب : بارى أرمنياس أى : العبارة . قال الفارابى : فيه قوانين الألفاظ المركبة التى هى المعقولات المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين ترجمة : ابن المقفع ، ثم ترجمة : إسحق بن حنين إلى العربية وشرحه الفارابى ، وأبو بشر متى (١). ولإبراهيم القويرى أستاذ أبى بشر متى كتاب العبارة . واختصر كتاب العبارة : حنين ابن إسحق ، وابنه : إسحق بن حنين ، وابن المقفع ، والكندى ، وابن بهرين ، وابن زكريا الرازى ، وثابت بن قرة ، وأحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسى تلميذ الكندى . كما شرحه أيضاً ابن سينا وابن رشـــد .

الثالث : كتاب : أنالوطيقا الأول ومعناه القياس .

قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس ترجمة ابن المقفع ، وترجمة : ثيادروس ويقال إنه عرضه على حنين فأصلحه وترجمه : ابن عدى ، من الترجمة السريانية وشرحه الكندى

---

(١) أبو بشر متى : من بين نقلة القرن العاشر الميلادى وهو أبو بشر متى بن يونس القنائى (المتوفى عام ٣٢٨ هـ — ٩٤٠ م)

وأبو بشر متى والفارابى . وله تلخيص أيضاً لهذا الكتاب ، توجد ترجمة عبرانية من التلخيص .

وإبراهيم القويرى : أستاذ أبى بشر متى . له كتاب : أنالوطيقا الأول .

الرابع : اناليطيقا الثانى ، وهو البرهان . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة ، وكل ما يصير بها أفعالها أسمى ، وأفضل ، وأكمل ، ترجمه متى بن يونس من الترجمة السريانية لإسحق بن حنين ، وشرحه : الكندى ، والفارابى ومتى بن يونس .

قال القفطى : وفسر متى بن يونس الكتب الأربعة فى المنطق بأسرها ، وعليها يعول الناس فى القراءة . قال : ولأبى يحى المروزى ، الذى قرأه عليه متى كلام فيه ، والظاهر أنه سريانى ، فهذه الكتب الأربعة هى المسماة عند العرب بالمنطقيات الأربعة المقدمة .

الخامس من المنطقيات : طوبيقا ومعناه الجدل . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلى ، والجواب ، وبالجملة : قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل ، ويصير بها أفعالها أكمل وأنفذ . ه . ترجمه : يحى بن عدى من ترجمة سريانية لإسحق ابن حنين ، وترجم سبع مقالات منه : أبو عثمان الدمشقى وترجم المقالة الثامنة : إبراهيم بن عبد الله . وللفارابى مختصر لهذا الكتاب ، وتفسير أيضاً . وليحيى بن عدى تفسير آخر ، وقد فسر بشر بن متى المقالة الأولى .

والسادس : سوفسطيقا وهو : المغالطة أو السفسطة وقد ترجمه العرب : بالحكمة المموهة .

قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط على الحس وتحيره . وأحصى جميع الأمور التى يستعملها من قصده التمويه والمخرقة فى العلوم والأقاويل ، ثم من بعدها أحصى ما ينبغى أن ينتفى به الأقاويل المغلطة التى

يستعملها المستمع والمموه . وكيف يفتتح ، وبأى شيء يوقع ، وكيف يتحرر الإنسان ، ومن أين يغلط فى مطلوباته .

ترجمه : إسحق بن حنين ، على ما يمكن فهمه من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : ابن زرعة من السريانى . وترجمه : يحيى بن عدى ، وإبراهيم بن بكوس العشارى من ترجمة سريانية لابن ناعمة . وفسره أبو يعقوب الكندى والفارابى . وليعقوب بن إسحق الكندى كتاب فى : الاحتراس عن خدع السوفسطائية . وجملة هذه الكتب الست أعنى : كتاب : المقولات ، وكتاب : القياس الأول والثانى ، وكتاب : الجدل ، وكتاب المغالطة ، هى التى تعرف عند اليونانيين باسم الأورجانون ومعناه : الآلة ، لأنها كالآلات اللازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، لأنها تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع ، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجاهما فى الكتب المنطقية وهما : كتاب الخطابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى يمتحن بها الأقاويل الخطابية ، وأقاويل البلغاء والخطباء ، وهل هى على مذهب الخطابة أم لا ؟ ويحصى فيها جميع الأمور التى بها تلتئم صناعة الخطابة ، ويعرف بها كيفية صنعة الأقاويل الخطابية والخطب فى فن من الأمور ، وبأى الأشياء تصير أجود وأكمل ، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ . ﻫ .

ولهذا الكتاب ، ترجمات عديدة قديمة إحداها : لإسحق بن حنين ، وترجمة أخرى : لإبراهيم بن عبد الله ، وشرح للفارابى ومقدمة له .

وثانى الكتب الملحقة بالكتب المنطقية كتاب الشعر .

قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير لها الشعراء وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتى تعمل فى فن من الأمور . ويحصى أيضا جميع الأمور التى بها تلتئم صناعة الشعر ، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية ، وكيف صنعة كل صنف منها ، ومن أى الأشياء تعمل ، وبأى الأشياء تلتئم ، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة ، وبأى الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد . ﻫ .

ترجمه إسحق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه : يحيى بن عدى أيضا ، وقد لخص الكندى هذا الكتاب :

وهذه الكتب الأربعة الأخيرة : أعنى ، كتاب : الجدل ، كتاب : سوفسطيقا ، وكتاب : الخطابة ، وكتاب : الشعر . تعرف عند العرب بالمنطقيات الأربعة الباقية .وقد تولى نشرها أخيراً مركز تحقيق التراث العربي بمصر مع تحقيقات علمية متقنة لعدد من كبار الأساتذه كالدكتور محمد سليم سالم الذى حقق عددا من أعمال وشروح الفارابي على كتب أرسطو المنطقية والمرحوم الدكتور محمود قاسم عميد دار العلوم الأسبق الذى حقق شروح ابن رشد على كتب أرسطو المنطقية وتوفى قبل إكماله وكان لى شرف المشاركة فى هذ االعمل مع مجموعة من زملائى الأفاضل بدار العلوم ، ونشره أخيراً المستشرق الأمريكى «تشارلز بيتروورث » ضمن مطبوعات مركز تحقيق التراث بالهيئة العامة للكتاب بمصر دون أن يشير إلى الجهد العظيم الذى بذله المرحوم الدكتور محمد قاسم فى هذا العمل .

٤ — موقف المسلمين من منطق أرسطو

يتسم موقف المفكرين المسلمين من الفلسفة اليونانية عموما والمنطق خصوصا بشيء من الحذر والتحفظ ، فهم بين مؤيد ومعارض ، وبين مدافع عنها ومنكر لها ، وقد ساعد على ظهور هذين الاتجاهين المناخ السياسي والاجتماعي الذي انتقلت فيه هذه الفلسفة إلى اللغة العربية ، فقد ارتبط نقل الفلسفة إلى اللغة العربية بظهور تيار شعوبي في الأمة العربية أشبه بفكرة الأجناس التي نادى بها رينان الفرنسي في العصر الحديث ، كما ارتبط من جانب آخر بأسماء الأشخاص الذين قاموا بترجمة الفلسفة أو كلفتهم الدولة الرسمية بذلك ، ومعظم هذه الأسماء إن لم تكن كلها ما بين نصراني يدين بغير الإسلام أو شعوبي متهم في عقيدته ، أو مجوسي الأصل بقي في عقيدته ظل من ميراث أجداده ، ولاشك أن هذا كان له دخل كبير في كراهية المسلمين للفلسفة والمنطق ولاهتمامنا بهذه القضيه حرصنا على ذكر أسماء المترجمين وطبقاتهم بشيء من التفصيل . وإذا أضيف إلى هذا العامل أن الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لا تمت إلى أي دين بسبب كان لهذه الحملة التي شنها المعارضون للفلسفة ما يبررها . ولقد أشار السيوطي في مقدمة كتابه «صون المنطق والكلام» إلى شيء من ذلك حين بين أن سبب خروج الكتب اليونانية من بلاد الروم إلى بلاد الإسلام هو يحيى بن خالد بن برمك ، وأن ذلك كان تخطيطا منه لهدم الإسلام لما في هذه الكتب من خطر على الإسلام . يقول السيوطي : إن كتب اليونان كانت ببلاد الروم ، وكان ملك الروم قد خاف عليهم إن نظروا في الكتب اليونانية أن يتركوا النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم . فجمع الكتب في موضع وبني عليها بناء مطمسا بالحجر والجص حتى لا يطلع عليها أحد ، فلما انقضت رئاسة بني العباس إلى يحيى ابن خالد وكان زنديقا ، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم . فأغرق ملك الروم بالهدايا ولا يلتمس منه حاجة . فلما أكثر عليه الهدايا جمع الملك بطارقته وقال لهم : إن هذا الرجل خادم عربي قد أكثر علي من الهدايا ولا يطلب مني حاجة وما أراه إلا يلتمس حاجة وأخاف أن تكون حاجته تشق علي وقد شغل بالي . فلما جاءه رسول يحيى ، قال له الملك : قل لصاحبك إن كانت

له حاجة فليذكرها فلما أخبر الرسول يحيى بذلك رده إليه وقال له : حاجتى الكتب التى تحت البناء يرسلها إلى ، أخرج منها بعض ما أحتاج إليه. فلما قرأ الملك كتابه استطار فرحا . وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم : كنت قد ذكرت لكم عن خادم العرب أنه لا يخلو من حاجة ، وقد أفصح بحاجته وهى أخف الحوائج على، وقد رأيت رأيا اسمعوه إن رضيتموه أقضيته ، وإن رأيتم خلافه تشاورنا فى ذلك حتى نتفق على كلمتنا. فقالوا: وما هى حاجته ؟ قال : حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها. قالوا: فما رأيك ؟ قال: قد علمت أنه ما بنى عليها من كان قبلنا إلا أنه خاف إن وقعت فى أيدى النصارى وقرأوها كان سببا لهلاك دينهم وتهديد جماعتهم . وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله أن لا يردها. يبتلون بها ونسلم نحن من شرها ، فإننى لا آمن من أن يكون بعدى من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم . فقالوا: نعم الرأى رأيت أيها الملك فأمضه . فبعث بالكتب إلى يحيى بن خالد . فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف . فلما أخرج منها كتاب حد المنطق : يقول السيوطى : قل من أمعن النظر فى هذا الكتاب وسلم من زندقة . ثم جعل يحيى المناظرة فى داره والجدال فيما لا ينبغى فيتكلم كل ذى دين فى دينه ويجادل عليه آمنا على نفسه . وكان ذلك فى زمن الرشيد .

وفى شرح لامية العجم ذكر الصفدى أن المأمون بعث إلى ملك قبرص يطلب منه خزانة الكتب اليونانية التى فى بلاده . وكان فى بيته مجموعة لا يظهر عليها أحد . فجمع الملك خواصه واستشارهم فى ذلك فأشار بعضهم أن يرسلها إلى العرب. وقال له: جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها (١)

---

(١) صون المنطق : ٧ — ٨ .

فى أسباب رفض المنطق

ومن أهم الأسباب التى نفرت المسلمين من منطق أرسطو أن أول من قام بترجمته ابن المقفع على أصح ما لدينا من روايات ، وابن المقفع فارسى الأصل ، ذو نزعة شعوبية ، متهم فى عقيدته ، كان يصرح بالثنوية ، وافتتح بعض مسائله بقوله :

باسم النور الرحمن الرحيم . أما بعد . . فتعالى النور الملك العظيم ، وكان تكوين الأشياء من لا شىء . إلى أن قال :

إن كون الشىء من لا شىء لا يقوم له من الوهم مثال ، وما لا يقوم فى الوهم مثاله فمحال ، وجاء فى بعض رسائله : أخرج زعم الشيطان الجاهل الذى يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ولا تطلب ، ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف ، والتصديق بما لا تعقل . . . إلخ .

وهذا لون من ألوان التشكيك فى الأديان كلها وكفر صريح يتناقض مع صريح الإيمان . ومن هنا كان موقف المسلمين من المنطق ورجاله هو الرفض والنكران .

وسواء عندنا أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن الذى يعنينا هنا أن نقل هذه العلوم إلى اللغة العربية ارتبط فى ذهن المسلمين بمحاذير كثيرة. تدعوكلها إلى رفض هذه العلوم أو التحفظ فى تقبلها على الأقل،وخاصة أن أرسطو صاحب المنطق هو أول من قال بقدم العالم وإليه ينسب المنطق . فكان ذلك فى حد ذاته كافيا لإيجاد تيار رافض للمنطق والفلسفة فى العالم الإسلامى آنذاك،وشأن كل جديد فإنه يجد بين أبناء عصره من يؤيده ويدافع عنه، كما يجد من يعارضه ويتنكر له ، ونشأ هذان التياران فى تاريخ الفكر الإسلامى . تيار مؤيد للفلسفة والمنطق يدعو إليهما ويعلن أن التزود بهما ضرورة لكل باحث فى العقليات . وتيار رافض منكر لهما يحذر منهما ويفتى الناس بتحريم الاشتغال بهما أحيانا،وبالكراهية أحيانا أخرى. وسوف نخص كل فريق منها بشىء من التفصيل .

(أ) المدرسة المشائية

اهتمت المدرسة المشائية بالفلسفة اليونانية وخاصة بتراث أرسطو عموماً. والمنطق بصفة خاصة ، فوضعوه مقدمة لمعظم كتبهم وأشاروا فى كثير من مؤلفاتهم إلى ضرورة دراسة الحد والبرهان الأرسطيين ،وجعل بعضهم المنطق آلة ضرورية لدراسة كل العلوم . ويبدأ هذا الاتجاه من الكندى فالفارابى ثم ابن سينا والغزالى وابن رشد(١)فهؤلاء جميعاً على قدم واحدة يؤيدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته . وسبق أن أشرنا إلى شىء من موقف الفارابى وابن سينا بالنسبة لعلاقة المنطق بالعلوم الأخرى ، والفارابى يجعل الجهل بالمنطق مدخلا لفساد الرأى وبطلان البرهان لأنه بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين ، وفساد الآراء وفساد أدلتها لا ينشأ عند الفارابى إلا بسبب الجهل بالمنطق،ويرفض الفارابى الرأى القائل بأن المنطق يستغنى عنهبالفطرة السليمة لأن هذا أشبه بمن يقول أن الخبرةوالدراية بالشعر والخطب تغنى عن تعلم النحو وقواعده . . . فكما أن النحو ضرورة للتمييز بين صحيح الكلام وسقيمه فكذلك المنطق عنده ضرورة للتمييز بين صحيح القياس وسقيمه . . . وعلاقة المنطق بالعلوم العقلية تشبه تماماً علاقة النحو بالعلوم اللسانية فكل ما يعطيه النحو من قواعد وقوانين لترتيب الألفاظ فى الجمل فإن المنطق يعطى نظيره فى ترتيب المقدمات وتنظيم الأفكار ،ولا فرق بين الموقفين — النحوى والمنطقى — عند الفارابى إلا من حيث إن قوانين المنطق لا تخص أمة بعينها ولا جنساً بذاته بل هى عامة فى كل تفكير عقلى سليم ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان واللغة . أما قوانين النحو فهى خاصة بلغة كل أمة على حدة .

ولايفترق ابن سينا فى ذلك عن أستاذه الفارابى ، بل إنه يجعل دراسة المنطق أساساً فى تحصيل كمالات النفس ، لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه ويعلم الخير لأجل العمل به ،ولما كانت الفطرة عنده غير

(١) راجع مقدمةالمستصفى للغزالى .

كافية فى ذلك كان لابد من تحصيل هذا العلم –المنطق– بالنظر والاكتساب (١) ونحيل القارئ هنا إلى ما سبق فى بيان رأى ابن سينا فى علاقة المنطق بالعلوم الأخرى لكى يدرك أهمية المنطق عنده . ولما كان موقف الفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلسفة والمنطق من الشهرة بحيث لا يغيب عن الدارس شىء من ذلك آثرنا هنا الإيجاز لكى نخصص شيئاً من الجهد والوقت لبحث موقف ابن حزم والغزالى من هذه القضية فإن الغزالى عرف بمهاجمته الفلسفة والفلاسفة ،ووضع كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » فى ذلك فحكم عليهم بأنهم مبتدعة فى سبع عشرة مسألة ، وأنهم كافرون فى ثلاث مسائل ، ومع هذه الحملة ضد الفلسفة نرى موقفه من المنطق يختلف تماماً عن ذلك . وكذلك ابن حزم عرف فقيهاً متكلماً وكان له من المنطق موقف جدير بأن يعرف بين الدارسين .

(ب) ابن حزم الأندلسى ت ٤٥٦ ﻫ

يعتبر موقف ابن حزم متفرعاً عن موقفه من علوم الأوائل (الفلسفة) فمع كونه ظاهرياً اشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص كدليل برهانى إلا أنه أولع بالمنطق والبرهان المنطقى . ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل واتهمهم بالجهل والشغب فى معظم الأحيان وأنهم يقولون بغير علم وينكرون المنطق عن جهل به وليس عن دراية بمسائله وقوانينه .

ويعلن ابن حزم فى جرأة – أراها فى غير موضعها – بأن الكتب التى جمعها أرسطو فى حدود الكلام ، كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة الفائدة فى انتقاد العلوم ،وعظم منفعة الكتب التى ذكرناها فى الحدود . ثم يبدأ ابن حزم فى ذكر فوائد علم المنطق كما يتصورها فيقول : فى مسائل الأحكام الشرعية يتعرف بها كيف التوصل إلى

(١) انظر : الشفاء ، ص ١٦ .

الاستنباط — وكيف نأخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف نعرف العام من الخاص ، والمجمل من المفسر . وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح ألبتة . وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله ، ودليل الخطاب ، ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه (١) .

وقد خصص ابن حزم رسالتين ألفهما فى « التقريب لحد المنطق » والتلخيص فى وجوه التخليص ؛ حققهما الدكتور (إحسان عباس) . جاءت الأولى فى المنطق وفوائده ، والثانية أشبه أن تكون نظرية متكاملة فى المعرفة وآداب البحث والمناظرة .

وفى مقدمة الرسالة الأولى يقسم ابن حزم الناظرين فى كتب المنطق إلى أربعة طوائف :

١ — طائفة حكمت على كتب المنطق بأنها محتوية على الكفر وناصرة للالحاد دون أن يقفوا على معانيها . ويحكم ابن حزم على هذه الطائفة بأنها مخالفة لروح الشرع ولقول الله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » .

٢ — طائفة ترفض هذه الكتب لأنها بدعة وعبث من القول . ويصف ابن حزم أصحاب هذا الرأى بالجهل ، ويتساءل معهم قائلا . فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ؟ .

قيل له : إن هذا العلم فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم . .

والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه . وهذا شأن سائر العلوم ، فما تكلم أحد من السلف رضوان الله تعالى عليهم فى مسائل النحو لكن لما فشا الجهل

---

(١) الفصل ٢ : ٩٥ ، وانظر المدرسة السلفية د . محمد نصار ص ٢١١ .

بين الناس باختلاف الحركات التى باختلافها اختلفت المعانى فى اللغة وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله وكلام نبيه . وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه . فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً » . . ثم يتابع ابن حزم فكرته فى تبرير دراسته للمنطق فيقول : وكذلك هذا العلم — المنطق — فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه . . . وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليدا . والتقليد مذموم .

٣ — طائفة قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء مريضة غير سليمة فضلوا فى فهمها . ورفضوها بسبب الفهم السقيم لها .

٤ — طائفة نظرت فى هذه الكتب بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها . وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ووجدوا هذه الكتب كالرفيق الصالح . . . » ويصل ابن حزم من ذلك إلى القول بفائدة المنطق لكل علم ، وأنه آلة نافعة لكل مستدل .

ويربط ابن حزم بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتى ، فيجعل فائدة المنطق عامة كما صرح بذلك الفارابى وابن سينا من قبل ، وفوائده فى فهم كتاب الله ، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام والواجب والمباح أعظم وأعم ، كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساساً للتصدى فى الإفتاء وفى الأحكام . فيقول : وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عنه الفهم عن ربه وعن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وانتاج النتائج التى يقوم بها البرهان .

ولعل موقف ابن حزم من إيمان المقلد كان له دخل كبير فى تأسيس

---

(١) التقريب : ٧ — ٩ ، وانظر المدرسة السلفية د . محمد نصار ص ٢١٦

موقفه من قضية المعرفة وأساس اليقين فيها . فهو يرى أن إيمان المقلد غير صحيح . ولابد من تأسيس الإيمان على يقين جازم لا على تقليد المعلم أو الوالدين . . ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانة فى فكر ابن حزم وفى تراثه ولحرصه الشديد على البرهنة الصحيحة وخاصة فى أمور الدين ومسائل الاعتقاد اهتم بالمنطق وبقضاياه لارغبة فى أرسطو وتراثه ولكن حبا فى كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين منها فى المعرفة أو يساعد على ذلك . .

ونستطيع أن نلخص أسباب اهتمام ابن حزم بالمنطق فيما يأتى :

١ — ظنه أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام وفهمها .

٢ — العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان تساعد المفتى والفقيه على التمييز بين الآراء لنعرف الصحيح من السقيم .

(٣) اعتقاده أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين والدفاع عن العقيدة لأن إيمان المقلد عنده غير صحيح مشكوك فيه .

٤ — اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل وحاجة الفقيه إلى إقامة البرهان .

وإذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عند الإمام حتى أنه يجعل من المنطق أساساً للتقوى والإيمان فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغلو فى شأن المنطق .

فليس صحيحاً أن المنطق أساس للتقوى ومعرفة الأحكام ، فكم من أئمة كبار أفتوا ويفتون وهم لا يعلمون شيئاً عن منطق أرسطو . وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئاً فى مجال الفتيا . فالجهة بينهما منفكة . كما يقول المناطقة .

وليس صحيحاً أنه يساعد على الإيمان واليقين . فكم من منطقى عارف بأصوله لم يسعفه منطقه فى الوصول إلى الإيمان ، بل إننا نرى معظم الدارسين له بين ملـــحد زنديق أو كافر وثنى .

وربما كانت قوانينه الصورية سبباً فى ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين .

(ح) أبو حامد الغزالى (٤٥٠ — ٥٠٥ هـ)

عرف الغزالى بهجومه الشديد على الفلسفة والفلاسفة وألف فى ذلك كتابين بين فى الأول « مقاصد الفلاسفة » وأغراضهم من مصطلحاتهم التى يستعملونها فى كتبهم كما لو كان واحداً منهم . ثم بين فى الثانى « تهافت الفلاسفة » فى هذه المقاصد التى راموها ؛ ومع شهرة الغزالى بهجومه الشديد على الفلاسفة إلا أنه فى موقفه من المنطق — وهو مقدمة الفلسفة — يختلف تماماً عن ذلك .

فلقد كان الغزالى أرسطياً تابعاً للغزالى وابن سينا فى موقفه من المنطق ، وأضاف الغزالى إلى ذلك أنه مزج منطق أرسطو بعلم أصول الفقه وألبسه لباساً إسلامياً وصرح فى أول كتابه « المستصفى » أن « من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه » ويرى كثير من الباحثين أن الغزالى هو أول من لبس منطق أرسطو لباساً إسلامياً حيث مزجه بالفقه وأصوله وبالكلام ومناهجه . ووضع مؤلفات كثيرة يشرح فيها أهمية المنطق ومنافعه لكل طالب ، وابتداء من الغزالى أخذ المنطق يؤثر فى كثير من أساليب العلوم العربية والإسلامية .(١)

ولقد ألف الغزالى كتابه « القسطاس المستقيم » فشرح فيه موازين الحق الخمسة ، التى لا تخرج فى أشكالها عن أشكال القياس عند أرسطو ، ويشير الغزالى إلى أن هذه الموازين مأخوذه من القرآن « . . . لتستغنى به عن كل إمام وتجاوز به حد العميان . فيكون أمامك المصطفى وقائدك القرآن . . ومعيارك المشاهدة والعيان »

ثم يقول : فاعلم أن موازين القرآن فى الأصل ثلاثة :

١ — ميزان التعادل .

٢ — ميزان التلازم .

٣ — ميزان التعاند .

---

(١) راجع الرد على المنطقيين لابن تيمية فى مواضع متفرقه .

لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هى الأكبر ، والأوسط ، والأصغر . فيصير الجميع خمسة . . . (١)

ثم يبدأ فى شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له . وهذه الموازين الخمسة — كما قلنا — هى أشكال القياس عند أرسطو. وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو .

ويشير الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » إلى أن هذه الموازين لا يخالفه فيها أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه فى المنطق غير مخالف له ولا يخالفه فيها أهل التعليم كذلك لأنه قد استقاها من القرآن الكريم .

ثم يضع الغزالى كتابيه محك النظر ومعيار العلم على طريقة الفارابى وابن سينا فى المنطق ثم يضع مقدمة « المستصفى » ويجعلها مختصراً لهذين الكتابين فيقول « نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان . ونذكر شرط الحد الحقيقى وشرط البرهان الحقيقى . ونذكرها على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، ومعيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا هى من مقدماته الخاصة به ، بل هى فى مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها علماً فلا ثقة بمعلومه أصلا . (٢)

وبهذا النص فإن الغزالى قد وضع يدنا على مصدر الموازين الخمسة التى وضعها فى كتابه . . . القسطاس المستقيم . . . وأنها أرسطية الأصل. كما بين لنا العلاقة العضوية بين كتابيه محك النظر ومعيار العلم وكتابه المستسصفى حيث جعل دراسة المنطق مقدمة ضرورية لعلم الأصول. ويبين أن من لا يعرف هذه المقدمة فلا ثقة بمعلومه أصلا . ومن هنا نستطيع أن نفهم سبب تعجب ابن تيمية من الغزالى فى هذه القضية ، فإن الغزالى قد صرح

---

(١) القسطاس المستقيم : ١٨ .

(٢) انظر مقدمة المستسصفى . ص ٧ . وانظر المقارنة الممتازة التى وضعها د . رشاد سالم بين الغزلى وابن تيمية فى هذه القضية ص ٢٨ .

فى القسطاس المستقيم بأنه تعلم هذه الموازين من القرآن ومن مشكاة النبوة . وهو فى حقيقة الأمر قد تعلمها من أرسطو وتلامذته كالفارابى وابن سينا .

ولقد كان أثر الغزالى واضحاً فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين . فإن المتكلمين قبله وحتى الجوينى استاذه كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما عليه المناطقة . أما بعد الغزالى فكان كلام المتكلمين عن الحدود متأثراً بالمنطق . وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة الغزالى إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب للمنطق فأفتى بأنه فرض كفاية . وهذا يدل على الثقة المفرطة بالمنطق

ومما يوضح رأى الغزالى فى المنطق وفائدته ما يقوله فى كتاب مقاصد الفلاسفة حيث صرح هناك بأن علوم المنطق أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ فيها نادر ، ولا يختلف المناطقة عن أهل الحق إلا فى الاصطلاح والألفاظ فقط دون المعانى والمقاصد . « . . . إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال وذلك مما يشترك فيه النظار » (١)

ثم يتابع ابن سينا فى قوله بأن المنطق علم أخلاقى لأنه بواسطة التمييز بين الحق والباطل تدرك النفس العلم اليقينى الذى به تكمل سعادتها ، وعلم المنطق هو الذى يضطلع بالتمييز بين صحيح الحجج وسقيمها ومن هنا كان تعلمه موصلا إلى سعادة النفس . . يقول الغزالى « . . . إن لكل مجهول معلوماً مخصوصاً يناسبه وطريقاً فى إيراده وإحضاره فى الذهن ، يفضى ذلك الطريق إلى كشف المجهول . فما يؤدى منه إلى كشف التصورات يسمى حداً أو رسماً ، وما يفضى إلى العلوم التصديقية يسمى حجة ، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل ، وينقسم كل واحد من القياس والحد إلى ما هو صواب يفيد اليقين ، وإلى ما هو غلط لكنه شبيه بالصواب . فعلم المنطق هو القانون الذى يميز

---

(١) مقاصد الفلاسفة ، ص ٣ ط الكردى .

صحيح الحد والقياس من فاسدهما . فيميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً وكأنه الميزان الذى يتميز فيه الرجحان من النقصان والرابح من الخسران » (١)

وفى تهافت الفلاسفة يؤكد الغزالى على ما سبق أن قرره الفلاسفة من قبل وهو ضرورة أحكام الأقيسة المنطقية . لأن هذا القول فى نظره صحيح ولا يحتاج إلى برهان . ثم يلفت نظر قارئه إلى أن المنطق ليس غريباً عن البيئة الإسلامية إلا فى اللفظ والاصطلاح فقط ، فمعظم مسائله وقضاياه قد بحثها المتكلمون تحت اسم النظر أو الجدل أو مدارك العقول أو المعارف . وأن الفلاسفة إنما يغيرون عبارته واسمه فقط « وإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة » ويقصد الغزالى بذلك أن يقرب بين المنطق من جانب وبين قبول المسلمين له وإعدادهم نفسياً وعقلياً لتقبل مسائله وعدم رفضها بحجة أنه غريب على الإسلام والمسلمين . فما دامت مسائله قد تناولها علماء الكلام ولو كان ذلك تحت اسم آخر فليس هناك ما يبرر رفضه أو التنكر له .

وفى كتاب معيار العلم يفصح الغزالى عن غرضه من دراسة المنطق فى هذا الكتاب بقوله : «إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة . وليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدى إلى طريق المطلب . . . . . ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب . لما كان كل ذلك مما يجعل الفكر مظنة الزلل ومثاراً للضلال فى الوصول إلى الحق . رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والإنكار وصيقلا للذهن وشحذاً لقوة الفكر والعقل » ثم يتابع الفارابى فى مقارنة المنطق بالعروض والنحو . فكما لا يميز صواب الإعراب من خطأه إلا بالنحو ولا يميز موزون الشعر من متزحفه إلا بالعروض فكذلك لا يعرف فاسد الدليل من قويمه إلا بالمنطق ثم ينتهى الغزالى فى هذا الكتاب إلى قوله بأن كل نظر لا يوزن بالمنطق فهو فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار .

---

(١) المقاصد ص ٦ .

ويتضح من استقراء رأى الغزالى فى هذه القضية أنه قد أولى المنطق عناية فائقة وجعله أساساً فى مناقشة خصومه من الفلاسفة والمتكلمين والباطنية . غير أن هذه الثقة المفرطة قد اهتزت فى آخر عهده بالفلسفة وبعد أن مارس حياته الصوفية كواحد من كبار الصوفية الأعلام . ووضع كتبه التى تتسم بطابع هذه المرحلة الروحية من حياته الفكرية وخاصة كتابه الإحياء والمنقذ .

فإن كتابه المنقذ من الضلال من أواخر مؤلفاته . وقد سجل فيه رحلته العلمية من الشك إلى اليقين ، فدرس الفلسفة والمنطق والفقه وأصوله واللغة ونحوها والكلام ومناهجه ولم يجد فى شىء من ذلك ما يبعث فى نفسه الأمن والأمان،ولا أحس هو ببرد اليقين فى كل ما درس . ومن هنا ثار الشك فى نفسه حول صحة كل ما درس وفى دورها فى تحقيق اليقين للنفس، ولم يجد ضالته فى المنطق وقياسه ولا فى الفلسفة وأدلتها وإنما وجد برد اليقين فى غير ذلك كله،يقول الغزالى : وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور طبعى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى فانحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد الصبا (١) .

ثم فتش الغزالى فيما لديه من معلومات . فما وثق فى شىء منها ، ثم يصل إلى المناطقة فيكرر أفكاره السابقة فى كتبه الأخرى عن المنطق ثم يقول : إن المناطقة يضعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة مثل تلك البراهين فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية . فهذه الآفة متطرقة إليه : ثم يفتش عما معه من علم نافع فلا يجد معه إلا السراب الخادع فيرفض العقليات كأساس لليقين الإيمانى ويصرح فى نهاية شكه أن الإيمان لا ينال بالقياس أو البرهان بل هو

١ — راجع(المنقذ من الضلال) ص ٢٣ — ٢٧

نور يقذفه الله فى القلب وليس بإقامة الدليل أو الحجة (١) والسؤال الآن: هل موقف الغزالى من وسائل المعرفة ينسحب على موقفه من المنطق . . . ؟

وهل الآفة التى ذكرها الغزالى مقرونة بالمنطق قد دعته إلى الإعراض عنه والنصح بعدم قراءته كما فعل غيره . ؟ هذا ما لم نجده فى تراث الغزالى كله . . . حتى وإن رفضه كأساس لليقين والإحساس به . فما زال رأيه أن المنطق أساس نميز به بين صحيح القياس وسقيمه، ومن لا يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه أصلا . وهذا ما جعل إماماً مثل ابن تيمية يرد على الغزالى هذا الغلو فى تمجيد المنطق ويهاجمه فى كثير من مؤلفاته .

---

١ - المرجع السابق

٥ — السلف وموقفهم من منطق أرسطو

لا نعنى بالسلف هنا المعنى العام لهذه الكلمة . وإنما نقصد بهم المعنى الاصطلاحى الخاص فهم الذين اعتصموا بالكتاب والسنة اعتقاداً وسلوكاً وبرهاناً ودليلا ، ونلتقى فى هذه الدائرة بأنماط متعددة من الثقافات المتخصصة حيث نلتقى باللغوى والمؤرخ والفقيه والمتكلم والمحدث والمفسر ، ومع اختلاف هذه المشارب الثقافية إلا أن موقفهم كان واحداً من الفلسفة والمنطق . وقد قيل أن أول من عارض المنطق هو الإمام الشافعى ، وينسب إليه السيوطى قوله : ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس (١) وهو يعنى بذلك منطق أرسطو ، ويفهم السيوطى من القول السابق أن الشافعى يحرم الاشتغال بالمنطق ، كما أورد السيوطى فى كتابه صون المنطق والكلام نصوصاً كثيرة تصرح بعدم الاشتغال بالمنطق تعليما وتعلماً .

وفى أدب الكاتب بين ابن قتيبة : أن فى فهم كتاب الله وسنة رسوله وما يلزم ذلك من معرفة دقائق اللغة وأسرارها . . . غنية عن كل فكر دخيل واكتفاء عن كل علم لم ينبع أساساً فى محيط الفكر الإسلامى . ويصرح ابن قتيبة بأن واضع المنطق لو عاش حتى عصرنا (يعنى ابن قتيبة) لكى يسمع الكلام فى الدين والفقه والنحو لعد نفسه من البكم ، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب (٢) .

ويعلل ابن قتيبة فى كتابه كيف خدعت العقول بالفكر اليونانى وافتتنت به وجعلت منه سلاحاً ضد العقيدة فيقول عن المنطق : . . . له ترجمة تروق بلا معنى ، واسم يهول بلا جسم ، فإذا سمع الغمر والحدث الغر قوله : الكون والفساد وسمع الكيان ، والأسماء المفردة ، والكيفية والكمية ، والزمان ، والدليل والأخبار المؤلفة راعه ما سمع ، وظن أن تحت هذه الألقاب كل

---

(١) صون المنطق ص ١٥ .

(٢) أدب الكاتب ص ٦ .

فائدة وكل لطيفة ، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل . . . فإذا أراد التكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه فى كلامه كانت وبالا على لفظه وقيداً على لسانه وعياً فى المحافل وعقلة عند المتناظرين .

وشبيه بهذا موقف ابن الأثير وهو اللغوى والمؤرخ المشهور حيث هاجم المناطقة فى كتابه « المثل السائر » كما هاجمه أيضاً كثير من المتكلمين والفقهاء والمحدثين .

وكان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى مهاجمة المنطق والفلسفة أنها كانت سبباً فى اختلاف المسلمين على أنفسهم ،وما حدث من انقسام فى صفوف المسلمين وتمسك كل فريق بما لديهم وأخذت كل فرقة تناضل مخالفها ،وانفتح بذلك باب الجدل وتعصب كل فريق لمذهبه واحتاج كل واحد منهم إلى ترجيج رأيه بحجة عقلية أو نقلية أو جدلية ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن البرهان المنطقى بعد أن جربه المسلمون وجدوه قاصراً عند تطبيقه فى الإلهيات ولم يصل بالإنسان إلى مرتبة اليقين وهذا مما أشار إليه الغزالى نفسه وهو من المشتغلين بالمنطق والمؤيدين له .

ومن جهة ثالثة نجد فريقاً من السلف نظر إلى علوم الأوائل كلها على أنها بدعة لم تكن موجودة فى عصر الصحابة والتابعين ولا تكلم فيها أحد فى زمن الرسول وصحابته .

يقول السيوطى : إن المنطق لم يكن موجوداً فى القرن الأول وإنما فى القرن الثانى حيث كان الشافعى حيا فتكلم فيه وحذر منه . وأما عن أئمة المذاهب فيقول ابن تيمية : إنه لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويبينون فسادها ،وأول من خلط المنطق فى أصول المسلمين أبو حامد الغزالى وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره .

ولقد وضع ابن تيمية كتابيه (الرد على المنطقيين) و(نقض المنطق)

فى بيان تهافت الأسس التى يقوم عليها منطق أرسطو وأهمها الحد (التعريف) والقياس . ويختلف موقف ابن تيمية من المنطق عن موقف الذين سبقوه اختلافاً كبيراً ، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفى وجدانى وإنما رفضه على أسس علمية نقدية حيث تناوله فى جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية القيمة التى كانت بداية انطلق منها فلاسفة الغرب وخاصة (ديفيد هيوم) و (جون استيوارت مل) فى الهجوم على منطق اليونان. ولم يكن ابن تيمية متعصباً فى هجومه على المنطق لمجرد أنه يونانى الأصل وإنما نظر إلى فائدته فى تحصيل اليقين فوجدها معدومة . وقد استهل كتابه الرد على المنطقيين ببيان أن هذا المنطق لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به الغبى .وقد كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه . ولم يكتف ابن تيمية بإصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل ابن الصلاح الذى قال بتحريمه لأنه مدخل للشر واعتبر أن الاشتغال به تعلما وتعلماً ليس مما أباحه الشرع لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساده قضاياه (١) .

وقد ألف عدة كتب فى الرد على المنطق ضاع بعضها ، ولكن يوجد بين أيدينا منها كتاب « نقض المنطق » والجزء الأخير منه يرد فيه على المنطق . وكتاب « الرد على المنطقيين » وهو من الكتب الكبيرة إذ يقع فى أكثر من خمسمائة صفحة ، وهو من أعظم الكتب فى التراث الإسلامى ، بل وفى التراث الإنسانى عامة فى هذا الباب .

ومن المفيد أن نقسم رد ابن تيمية على المنطق إلى جانبين ، جانب إجمالى يرد فيه على الدعاوى التى تمجد المنطق وتجعل منه مقدمة ضرورية لكل علم ، ودعوى الغزالى أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه .

وهناك رد تفصيلى يختص ببعض أبواب المنطق كالنقد الخاص بالقياس والتعريف . وسوف نرجئ هذا إلى حينه . . والآن فلنبدأ بالرد الإجمالى على منطق اليونان .

---

(١) انظر مقدمة الرد على المنطقيين ، ومقارنة د . رشاد سالم بين الغزالى وابن تيمية .

وأول قضية يحاول ابن تيمية أن ينفيها فى رده على المنطق اليونانى هى الزعم بأن هذا المنطق لابد منه لكل عالم وباحث ، وهو يهاجم بشدة تعريف المنطق بأنه « آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره » . ذلك أن المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان ووضعه رجل يونانى ، وقد كانت جماهير العقلاء فى الأمم المختلفة قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون الاصطلاحات والأوضاع المنطقية ، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم (١) .

والعلوم الفلسفية نفسها التى جعلوا المنطق ميزاناً لها لا تعتمد فى الواقع على المنطق ، فالعلوم الرياضية والطبيعية ، وكذلك العملية مثل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة يبحث فيها الباحثون بدون التعويل على المنطق .

وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة والتابعين وأئمة علماء الأمة كاملين فى علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . وقد صنفت فى الإسلام علوم كثيرة مثل علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك ، وليس فى أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب المنطق اليونانى ، بل أكثر من ذلك لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم ، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق .

ولا يجوز لعاقل أن يظن — متابعة للغزالى — أن الميزان العقلى الذى أنزله الله هو المنطق اليونانى ، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماماً . وقد ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب وأنزل الميزان فهو شىء مضاف إلى الكتاب ، كما فى قوله تعالى : : (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان)— سورة الشورى ١٧ —وقال : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)— سورة الحديد : ٢٥ .

ويذكر ابن تيمية أن السلف وكثيراً من المفسرين كانوا يقولون

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص ٢٨ ، ١٧٧ ؛ شرح العقيدة الأصفهانية مجموع الفتاوى الكبرى ، ج ٥ ، ص ١١٦ .

عن الميزان أنه « العدل » وهذا هو تفسير الطبرى والقرطبي (١) لمعنى الميزان. قال بعضهم : هو ما توزن به الأمور ويعرف العدل ، وهما متلازمان .

ولذلك فإن ابن تيمية يفهم من الميزان ما به يعرف تماثل المماثلات من الصفات ، واختلاف المختلفات من المقادير وغيرها ، ولذلك فإن الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المماثلات وتفرق بين المختلفات هى كذلك من الميزان . والعلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك ، لا تقف على ميزان وضعى لشخص معين .

وكلام الغزالى وأمثاله باطل لوجوه عدة ، منها :

١ — أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان ، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثةقرون ، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا ؟ .

٢ — ومنها أن أمتنا — أهل الإسلام — ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليونانى ، وإنما ظهر فى الإسلام لما عربت الكتب اليونانية فى دولة المأمون أو قريباً منها . وحتى بعد أن عرب المنطق فإن نظار المسلمين من العلماء والمتكلمين ظلوا يذمونه ويعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية .

٣ — وأيضاً فإن المتفلسفة جعلوا المنطق ميزاناً للموازين العقلية التى هى الأقيسة العقلية ، ولو أن الميزان احتاج إلى ميزان للزم التسلسل .

٤ — وأيضاً فإن الفطرة وإن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلى ، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق — لو كان صحيحاً — إلا بلادة وفساداً »(١)

وابن تيمية ينبه إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين فيما بعد ، وهى

---

(١) انظر « تفسير الطبرى » ط بولاق ، ١٣٢٩ (٢٥ : ١٣ ؛ تفسير القرطبى) (ط دار الكتب ١٣٨٤ : ١٩٦٥) ١٦ : ١٥ .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .

ارتباط المنطق باللغة ، فهو يرى أن المنطق اليونانى إنما يرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها ، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل : سوفسطيقا وأنولوطيقا وقاطيغورياس وإيساغوجى وغير ذلك ، وهذه كلماتُ لها دلالتها الخاصة فى اللغة اليونانية ، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليونانى المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساساً لفكرهم ، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هى الأساس . يقول ابن تيمية : « فلا يقول أحد أن سائر العقلاء غير اليونانيين يحتاجون إلى هذه اللغة اليونانية لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصور الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف » . ويستشهد ابن تيمية بما قاله أبو سعيد السيرافى فى مناظرته للفيلسوف متى بن يونان من أن المعانى فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة المتقدمة التى يحتاج إليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى فإنه لابد فيها من التعلم . ويرى ابن تيمية أن تعلم اللغة العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها هو الفرض على الكفاية وليس المنطق ، ويذكر أن فى علم النحو من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما لا يوجد فى المنطق ، وأهل النحو يتكلمون فى صورة المعانى المعقولة على أكمل القواعد (١) .

ولعل أسوأ ما فى المنطق اليونانى هو ارتباطه الوثيق بالميتافيزيقا أو بالإلهيات وقد غفل الغزالى عن مثل هذا الارتباط ، أما ابن حزم فمع تعظيمه الشديد للمنطق — حتى أنه رواه بإسناده إلى أبى بشر متى بن يونان الترجمان الذى ترجمه إلى العربية — فإنه يقر بوجود هذا الارتباط . فالوجود عند الفلاسفة هو وجود مطلق كلى ينقسم إلى أنواع مثل قسمته إلى واجب وممكن وقديم ومحدث وجوهر وعرض ، والوجود الكلى إنما يكون كلياً فى الذهن لا فى الخارج . فإذا كان هذا هو « العلم الأعلى » (أى العلم الإلهى) عندهم ، لم يكن الأعلى عندهم علماً بشىء موجود فى الخارج ، بل علماً

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص ١٢٧ — ١٣٠ ، ١٧٧ — ١٧٩ ، نقض المنطق ، ص١٧٠ .

بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى « الوجود » وذلك كمسمى أى معنى من المعانى العامة مثل« الحقيقة » أو « الماهية ». ومعلوم أن العلم بهذا ليس علماً بموجود فى الخارج ، لا بالخالق ولا بالمخلوق ، وإنما هو علم بأمر مشترك كلى تشترك فيه الموجودات ، لا يوجد إلا فى الذهن (١) .

والفلاسفة والمناطقة يقولون أن النبى له « قوة قدسية » تجعله ينال الحد الأوسط من كل قضية كلية من غير تعليم معلم له ، فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقى ، وهذا فى غاية الفساد ، فإن الرسل والأنبياء أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ، ماضية وحاضرة ومستقبلة ، ولم يخبروا بكليات (٢) .

والمناطقة يجعلون أجناس الأقيسة باعتبار مادتها خمسة : البرهان والخطابة والجدل والشعر والسفسطة . ويقولون أن البرهان ما كانت مواده يقينية . والخطابى مواده هى المشهورات التى تصلح لخطاب الجمهور ، سواء كانت عامية أو ظنية .

والجدلى هو الذى يسلم المجادل بمواده سواء كانت عملية أو ظنية ، مشهورة أو غير مشهورة .

ثم يقولون أن هذه الأقسام الثلاثة هى المذكورة فى قوله تعالى : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) (سورة النحل : ١٢٥) .

وهذا هو ما يذكره ابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم ، وهم يرتبون على ذلك نتائج منها :

إن ما جاءت به الأنبياء هو من جنس الخطابة التى قصد بها خطاب الجمهور ،لم يقصد به تعريف الحقائق .

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص ١٢٦ — ١٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨٣ — ٣٧٤ .

وأما الأدلة الجدلية فهى الأدلة التى يخاطب بها المتكلمون ، فى حين أن الأدلة البرهانية هى الأدلة التى تصلح للفلاسفة . وعلى ذلك تكون أدلة القرآن من النوع الأول ، أى الأدلة الخطابية . وتعرف هذه النظرية بنظرية الطبقات الثلاثة .

ويرد ابن تيمية على ذلك بقوله أن الأدلة الثلاثة المذكورة فى القرآن هى البرهان الصحيح والخطابة الصحيحة والجدل الصحيح .

واستشهادهم بالآية خطأ من وجوه عدة : منها أن الخطابة عندهم ما كانت من مقدمات مشهورة ،سواء كانت علماً مجرداً أو علماً يقينياً . والوعظ فى القرآن هو الأمر والنهى ، والترغيب والترهيب كقوله تعالى : (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً) (سورة النساء : ٦٦) فقوله : (ما يوعظون به) أى ما يؤمرون به . وقال تعالى : (يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين) (سورة النور : ١٧) أى ينهاكم عن ذلك .

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة والجدل ، بل قال تعالى : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) وذلك أن الإنسان له ثلاثة أحوال :

أما أن يعرف الحق ويعمل به .

وأما أن يعرفه ولا يعمل به .

وأما أن يجحـــده .

فصاحب الحال الأول هو الذى يدعى بالحكمة ، فإن الحكمة هى العلم بالحق والعمل به ، وليست الحكمة ما يقولونه من حكمة نظرية وعملية هى بعينها الفلسفة .

والنوع الثانى من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة ، فهاتان هما الطريقتان : الحكمة والموعظة ، وعامةالناس يحتاجون إلى هذا وهذا ، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلابد من الدوعوة بهذا وهذا

وأما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع السائل . فإذا عارض الحق معارض جودل بالتى هى أحسن . وقال تعالى : (بالتى هى أحسن) ولم يقل : بالحسنة ،كما قال فى الموعظة ، لأن الجدال فيه موافقة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتى هى أحسن ، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة . والمجادلة بعلم ،كما أن الحكمة بعلم ، وقد ذم الله من يجادل بغير علم ، فى غير موضع من كتابه . والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلم بها الخصم إن لم تكن علماً ، فلو قدر أنه قال باطلا لم يأمر الله تعالى أن يحتج عليهم بالباطل ، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة الناس إليه وليس المقصود ما تناقضوا فيه من أقوالهم لتسجيل الخطأ عليهم (١) .

---

١ — راجع الرد على المنطقيين : ٢٦٣ — ٢٧٥ .

الفصل الثانى

من قضايا المنطـق

١ — مبحث الدلالة

أقسام اللفظ :

(أ) ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب :

فاللفظ المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه — أو هو ما لا يراد بجزئه دلالة أصلا إذا نظرت إليه مستقلا عن غيره ، كالحروف مثلا ، وكالأسماء المطلقة ، وكالأفعال ، فإن جزء الواحد منها لا يدل على جزء المعنى العام للكلمة كحرف الضاد من ضرب وحرف الدال من زيد .

والمركب هو ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالة تامة أو ناقصة مثل قولك الإنسان حساس فإن كلمة إنسان تدل على جزء من المعنى المقصود وكذلك كلمة حساس .

والمناطقة يسمون المركب قولا ، وينقسم إلى قسمين :

الأول : قول تام وهو ما يستقل كل جزء من أجزائه بأداء معنى معين كالاسم والفعل مثل قولك حيوان ناطق . بالإضافة إلى الإنسان .

الثانى : قول ناقص مثل قولك فى الدار ، على المنضدة ، فإن كل أحد أجزاء المثالين السابقين لا يدل على معنى مستقل .

(ب) الجزئى والكلى

ينقسم اللفظ من جهة أخرى إلى جزئى وكلى :

فالجزئى هو الذى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه مثل قولك محمد ، أحمد ، حجرة ، كتاب ، فإن استحضار معانى هذه الأشياء فى الذهن يمنع الاشتراك بينها وبين غيرها فى هذا المعنى .

والكلى هو ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه مع غيره مثل قولك إنسان ، الرسم ، فإن كلمة إنسان كلمة كلية يندرج تحتها أفراد كثيرون وكذلك كلمة الرسم فقد يكون مثلثاً أو مربعاً أو مستطيلا .

(ج) الذاتى والعرضى

وتنقسم الألفاظ من جهة ثالثة بحسب دلالتها إلى ذاتى ، وعرضى :

فالذاتيات : ما كان معناها جزءاً أساسياً فى ذات الموصوف بها ومقوماً لها وداخلا فى بيان حقيقتها دخولا ذاتياً مثل ناطق بالنسبة للإنسان، فإن صفة النطق داخلة فى بيان حقيقة الإنسان ولا غنى عنها فى بيان ماهيته أصلا .

وكذلك لفظ الحيوان بالنسبة للإنسان فإنه داخل فى بيان ماهيته دخولا ذاتيا .

والعرضى : عكس الذاتى ، وهو ما كان معناه داخلا فى تعريف الموصوف به دخولا عرضياً غير مفهوم له مثل ضاحك وأبيض بالنسبة للإنسان . فإن حقيقة الإنسان وبيان ماهيته لا يتوقف على معرفة هل هو ضاحك أم غير ضاحك ولا هو أسود أو أبيض .

أقسام الذاتيات :

تنقسم الذاتيات إلى ثلاثة أقسام :

١ — الجنس .   ٢ — النوع .   ٣ — الفصل

١ — فالجنس : قول كلى يقال على كثيرين مختلفين فى الحقيقة — يقع فى جواب : ما هو . مثل لفظ الحيوان فإنه يطلق على الإنسان ، والفرس ، والثور ، فإن حقيقة كل من الإنسان والفرس تختلف عن الآخر . لكن يجمعها كلها أنها تندرج تحت كلمة حيوان — لأنه جنسها .

٢ — والنوع : قول كلى يقال على كثيرين متفقين فى الحقيقة مختلفين فى العدد واقع فى جواب ما هو : مثل إنسان فإنه يشمل زيد ، محمد ، خالد وغيرهم . وهم متفقون فى الحقيقة الإنسانية . لكن يختلف شخص كل منهم عن الآخر .

وكل من الجنس والنوع يقع فى جواب ما هو . غير أن الجنس يطلق على كثيرين مختلفين فى الحقيقة والنوع يطلق على كثيرين متفقين فى الحقيقة ، فالجنس أعم من النوع لأنه يشتمل على أنواع كثيرة .

وإذا تأملت العلاقة بين الجنس والنوع نجد أن الجنس قد يكون نوعاً لجنس أعلى منه .

مثل الحيوان بالنسبة للجسم . فإن الجسم أعم من الحيوان يشتمل عليه وعلى غيره كالجمادات مثلا .

وبهذا الاعتبار فإن الجنس يكون نوعاً لما هو أعلى منه وجنساً لما هو أخص منه ،فإن الحيوان جنس للإنسان والفرس ونوع للجسم لكن هذه العلاقة المتبادلة لابد أن تنتهى فى الارتقاء إلى جنس واحد يسمى جنس الأجناس . وينتهى فى الانحطاط إلى نوع لا نوع بعده يسمى نوع الأنواع (١)

٣ — الفصل : وهو القسم الثالث للذاتى : وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب أى شىء هو فى ذاته مثل ناطق بالنسبة للإنسان صاهل للفرس ، ناهق للحمار .

فالفصل بالنسبة للنوع مقوم له . وبالنسبة للجنس مقسم له . فالناطق داخل فى تعريف الإنسان ومقوم له . وفى نفس الوقت قسم من أقسام الجنس الذى هو الحيوان وهذه الأقسام الثلاثة . الجنس — النوع — الفصل من قبيل الذاتى ، ومن الكليات .

١— راجع . الهداية لا بن سينا ص ٧٤ .

أقسام العرضى :

العرضيات قسمان :

١ ــ عرض خاص (الخاصة) وسمى خاصاً لأنه يختص بنوع واحد فقط من أنواع الجنس ويميزه عن غيره من الأنواع الأخرى . مثل ضاحك بالنسبة لنوع الإنسان فإنه يميزه عن بقية أنواع جنسه كالفرس والثور مثلا ، سواء وجدت صفة الضحك فى كل أفراد الإنسان أم لا . فإنها تميز الإنسان عن غيره وتختص به هو . . وكذلك صفة الكاتب والقارئ فإنها تختص ببعض أفراد الإنسان ، لأنه ليس كل إنسان قارئاً أو كاتباً ومع أنها تختص ببعض أفراد النوع فإنها خاصة به دون غيره .

٢ ــ العرض العام : وسمى عاماً لأنه يعم أكثر من نوع واحد سواء وصفت به جملة النوع كصفة البياض بالنسبة للقطن والثلج واللبن ، أو وصفت به بعض أشخاص النوع كالحركة بالنسبة للنبات والفرس والإنسان .

ومعنى لفظ العرض أنه يعرض ثم يزول لكنه من لوازم نوعه. وإذا أضفنا العرض بنوعيه العام ــ الخاص إلى أقسام الذاتيات الثلاثة (الجنس ــ النوع ــ الفصل) يتكون لدينا الكليات الخمس المعروفة فى علم المنطق .

فكأن الكليات الخمس هى أقسام للذاتى والعرضى ، ويتكون التعريف من هذه الأقسام .

١ ــ الجنس ، ٢ ــ الفصل ، ٣ ــ النوع ،

٤ ــ العرض العام ، ٥ ــ العرض الخاص .

٢ ــ أقسام اللفظ بحسب الدلالة

لا شك أن كل لفظ يحتوى على معنى مقصود للمتكلم ، وينقسم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى المقصود إلى أقسام معينة بحسب مراد المتكلم به :

١ ــ التطابق :

فإن استعمل اللفظ للدلالة على معناه المراد وطابقه تماماً سميت هذه الدلالة دلالة المطابقة كدلالة لفظ المثلث على الشكل المحيط بثلاثة أضلاع . مثلا.

٢ ــ التضــمن :

وإن استعمل اللفظ فى الدلالة على جزء المعنى الذى يطابقه اللفظ سميت دلالة تضمنية . كدلالة المنزل على بعض غرفه . والكلية على بعض المدرجات .

٣ــ التلازم :

وإن استعمل اللفظ فى الدلالة على معنى يلزم عن اللفظ عند إطلاقه سميت دلالة الالتزام . مثل دلالة لفظ السقف على وجود الحائط ، ودلالة وجود الابن على الأب .

وهذه الأنواع الثلاثة للدلالة قد بحثها الأصوليون بشىء من التفصيل فليرجع من أراد المزيد إلى كتب أصول الفقه مثل الموافقات للشاطبى والمحصول للرازى .

المفهــوم والماصــدق

يطلق لفظ المفهوم كمصطلح منطقى ويراد به مجموع الصفات والخصائص التى يستحضرها الذهن عند سماع لفظ ما . فاذا سمعت كلمة إنسان فإنك تستحضر فى ذهنك أنه حساس نام متغذ متحرك بالإرادة ، وإذا سمعت كلمة نار فإنك تستحضر فى ذهنك أنها محرقة تبعث على الدفء والحرارة وأنها أخف من الهواء .

أما لفظ (الماصدق) فيطلق على الأفراد المندرجة تحت مفهوم اللفظ

الذى سمعته مثل لفظ انسان ، فإن محمد وأحمد وخالد ماصدقات لمفهوم كلمة إنسان والذهب والفضة والنحاس ماصدقات لمفهوم كلمة معدن . وهكذا . فإن كل كلمة لها مفهوم (مجموعة الخصائص والصفات) ولها ماصدقات (مجموعة الأفراد التى يصدق عليها هذا اللفظ)

ويوجد نوع من العلاقة العكسية بين المفهوم والماصدق فكلما زادت خصائص المفهوم قلت أفراد الماصدق وكلما قلت خصائص المفهوم زاد عدد الماصدق فإذا قلت كلمة «كائن متحرك نام» فإنها تشمل الإنسان والفرس والنبات . وإذا زادت خصائص المفهوم فقلت متحرك بالإرادة حساس نام متغذ ناطق بالفعل فإن عدد أفراد الماصدق يقل فلا يشمل إلا الإنسان فقط . وهكذا فكلما زادت قيود المفهوم قلت أفراده .

٢ — التصور والتصديق

ينقسم العلم بحسب تحصيله فى الذهن إلى تصور وتصديق ، لأن إدراك الذهن للشىء قد يكون على سبيل تصوره عقلا فقط مجرداً عن أى نسبة مضافة إليه صدقاً أو كذباً ، كتصور أحدنا لمعنى كلمة الشمس ، الفرس ، الإنسان فإن تصور الذهن لمعانى هذه الكلمات مجردة عن أى حكم أو وصف يضاف إليها يسمى « تصوراً » . وعلى هذا النحو من الإدراك فإن العقل يتعرف على الأشياء البسيطة غير المركبة وعلى الأوليات .

وتصور العقل لشىء ما قد يلزمه بالضرورة تصور آخر سابق عليه ولا يمكن أن يتصور العقل الأمر الثانى منفرداً عن الأمر الأول . وذلك كتصور العقل للحركة فإنه لابد أن يكون مسبوقاً بتصور المتحرك ، وليس هذا ضروريا فى كل شىء بل إن كثيراً من الأمور البسيطة قد يتصورها العقل بدون لوازمها .

وهناك أمور أولية لا يمكن للعقل أن يتصور شيئاً سابقاً عليها كتصور الوجود المطلق ، وتصور الإمكان الذهنى لأن هذه أمور بينة بنفسها لاتحتاج

فى بيانها إلى تصور شىء سابق عليها . وإذا أراد البعض أن يشرح هذه التصورات الأولية فإن ذلك يكون بتنبيه الذهن إليها فقط .

أما التصديق فهو إدراك الذهن للعلاقة القائمة بين موضوع ومحمول على سبيل النفى أو الإثبات. كقولك محمد قائم ، محمد غير قائم ، فنسبة المحمول إلى الموضوع فى المثال الأول إثبات وفى الثانى نفى . فإن كانت هذه النسبة مطابقة لما عليه الأمر فى الواقع كان الخبر صادقا وإلا فيكون الخبر كاذباً . وشأن التصور أن يتعلق بالمفردات والبسائط ، أما التصديق فيطلق على الكلام المركب (الجملة) .

وقد يكون التصديق فى الجملة متوقفاً على تصديق سابق له حاصل فى الذهن ، إما ضرورة أو استنباطاً . كتصديقنا بأن العالم محدث فإن إدراك الذهن لهذه النسبة يتوقف على إدراكه لنسبة أخرى سابقة بين موضوع ومحمول . كقولنا بأن العالم مؤلف أو مركب ، وكل مركب محدث . وكل محدث يحتاج إلى محدث . . . وهكذا .

وهناك نوع من التصديق يسمى تصديقاً أولياً لا يحتاج الذهن فى إدراكه إلى تصديق بنسبة سابقة كإدراك الذهن أن الكل أعظم من الجزء . وأن الأب أكبر من الابن . وهكذا شأن الضروريات .

فهذا نوع من التصديق الأولى الذى لا يحتاج فى إدراكه إلى تصديق سابق عليه .

ويجمع المناطقة على أن العلم المدرك لا يخرج عن هاتين النسبتين فى الذهن ، فكل علم إما تصور وإما تصديق ولا ثالث لهما .

كما يجمع المناطقة على أن التصور التام لشىء ما ، لا يكون إلا بتعريفه وبيان حده — والتصديق يتحصل إما بالقياس وإما بالاستقراء . وهما قطبا الاستدلال .

٣ ــ المقولات العشر

ويطلق لفظ المقولات على جملة الأوصاف التى يمكن أن يوصف بها شيء ما ، وهى جمع مقولة اسم مفعول من قال . وقد يعبر عنها أحياناً بالأجناس العليا للموجودات لأنها ناتجة من القسمة العقلية الحاصرة لجميع أصناف الموجودات .

وللمقولات العشر جانب وجودى واقعى ينطبق على الأشخاص الموصوفة بها خارج الذهن . كما أن لهاجانباً عقلياً لا يتحقق وجوده فى الخارج ، وإنما يقتصر وجوده على الذهن فقط وينطبق على الكليات العامة التى تندرج تحتها أفراد هذه الكليات .

وسبق أن عرفنا أنواع الكليات الخمس وهى الجنس ، والنوع ، والفصل والخاصة ، والعرض العام ، والكليات الثلاثة الأولى (الذاتيات) تتعلق بمقولة الجوهر ، أما الخاصة والعرض العام فيتعلقان بالمقولات التسعة الباقية وهى : مقولة الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والفعل والانفعال .

١ ــ مقولة الجوهــر :

يمكن أن يعرف الجوهر بأنه ما يستقل فى وجوده عن غيره ، فلا يكون تابعاً فى وجوده لموجود آخر يقوم به ، وذلك كالإنسان ، فهو جوهر لأنه مستقل فى وجوده عن غيره ،كما أن كل جزء من أجزائه يمكن أن يتصوره العقل مستقلا أو قابلا للاستقلال ، وهكذا كل ما شأنه أن يكون مستقلا أو قابلا للاستقلال فى وجوده عن غيره فهو جوهر ولذلك فقد عرفه ابن سينا بأنه (كل موجود لا فى موضوع) .

أما العرض فهو على النقيض من ذلك لا يستقل فى وجوده عن غيره أبداً وذلك كالأوصاف التى تلحق الموصوفات ، كالألوان والمقاييس مثلا .

ويطلق الجوهر على معان ثلاثة هى : المحسوسات ، والذاتيات ،

والتعريف التام فهو يطلق على كل ما يشار إليه من المحسوسات التى ليست فى موضوع كما يطلق على كل وصف عرف ماهية موصوفه كالجنس والنوع (١) .

صفات الجـــوهر :

من أهم خواص الجوهر أنه لا ضد له ، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا فى الإشارات بخلاف الأعراض فلابد لها من ضد ، فالبياض عرض وضده السواد ، أما بالنسبة للجوهر فلا نستطيع أن نقول أن زيداً ضد عمر ولا أن الإنسان ضد الفرس لأن الجوهر لا ضد له كما قلنا .

أن الجوهر لا يوصف بضعف ولا بشدة لأن معنى الاشتداد والضعف مرتبط بالتغير التدريجى وهى الحركة التى يتم بها الانتقال من كيف إلى كيف أو من كم إلى كم كالانتقال من الحرارة إلى البرودة مثلا أو من الطول إلى القصر ، لأن هذه التغيرات تنصب أصلا على الأعراض القائمة بالجوهر وتلحق بها ، أما الجوهر فى ذاته فإن تغيره يحدث طفرة ، وعلى سبيل المفاجأة وهذا ما يسمى (بالكون والفساد) كما يحدث للماء إذا وصل إلى درجة معينة من الحرارة فإنه يتحول فجأة إلى بخار .

ويقسم ابن سينا الجوهر إلى أنواع أربعة إذ يقول الجوهر أربعة أنواع :

الأول — المادة : فهى كالأصل الذى يشتمل على الطبيعة النارية .

والثانى — الصورة كالحقيقة النارية .

والثالث — المركب منهما .

والرابع — الجوهر المفارق : كالنفس والعقل وأشهر هذه الأنواع عندهم وأعمها هو ما يشار إليه وليس فى موضوع أصلا وذلك كالجسم .

---

(١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١١ .

٢ — مقولة الكـــم :

وهى تتعلق بالمقادير فيقال الكم والكمية على ما اجتمع من أجزاء يمكن أن تفترق بالقسمة . كما يمكن أن تجتمع بالضم ، فهى تطلق على الأعداد والمقاييس والأحجام ،ويفهم من كلام ابن سينا أنها لا تطلق إلا على كل ما يقبل القسمة بالعدد أو المقدار .

١ — ومن أهم خواص الكم أنه يقبل التفاوت والتساو ، إلا أنه قابل للقسمة ،وكل ما يقبل القسمة فإنه يصدق عليه أنه أكبر أو أصغر أو مساو لكم آخر ، وقد أشار إلى ذلك ابن رشد بقوله : والشىء الذى هو أخص الخواص بالكم هو المساوى وغير المساوى (١) .

(٢) ومن خواص الكم أيضاً أنه لا ضد له فلا يقال أن الواحد ضد الاثنين وإن كان قسيما له .

٣ — إنه لا يوصف بالشدة أو الضعف ولا يقبل الأقل والأكثر فلا يقال ثلاثة أكبر من ثلاثة ولا أشد منها .

وينقسم الكم إلى كم متصل وإلى كم منفصل ، فالكم المتصل هو ما يوجد لأجزائه حد مشترك تتلاقى عنده ، ويشمل ذلك أمور خمسة . وهى :

الخط ، السطح ، الجسم ، الزمان ، المكان .

أما الكم المنفصل فهو ما ليس لأجزائه حد مشترك تتلاقى عنده ، وذلك يشمل العدد والقول .

والكم المنفصل سواء كان عدداً أو قولا غير مجتمع الأجزاء فى الوجود بمعنى أن أجزاءه ليست مجتمعة بذواتها ، أما الكم المتصل فمنه ما قد يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالخط والسطح والجسم والمكان ، ومنه ما لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالزمـــان (٢)

---

(١) انظر كتاب المقولات ص ٤٨ .
(٢) انظر الهداية لابن سينا ٧٣ — ٧٤ (النجاة : ٨) .

٣ — مقولة الكيف :

وهى كل صفة متفردة فى الموصوف لا يحتاج تصورها إلى نسبة إلى خارج ولا إلى تجربة (١) .

ومعنى صفة متفردة فى الموصوف أنها ثابته فى نفس الموضوع كالألوان بالنسبة للجوهر القائمة به ، والصلابة بالنسبة للمعادن ، والرطوبة بالنسبة للخضرة .

فكلها كما ترى حالة فى الموصوف ثابتة قيه داخلة فى مفهومه لا تفارقه ألبتة والذهن يدركها دون حاجة إلى تجربة .

ومن خواص الكيف التى لا تقال على غيرها ، الشبيه وغير الشبيه فإنك تستطيع أن تقول أن هذا يشبه ذاك فى بياضه أو لا يشبهه — وهذه الخاصية لا تفارق مقولة الكيف — بمعنى أنها صادقة عليها دون مقولة الكم مثلا .

ومن خواصها أيضاً قبولها للتضاد ، فإنك تقول العدل ضد الظلم ، والبياض ضد السواد .

وكذلك توصف الكيفيات بالشدة والضعف ، فإنك تقول هذا أشد بياضاً من ذاك . وهذا أكثر عدلا من ذاك . بخلاف غيرها من المقولات الأخرى (٢) .

وتنقسم الكيفيات إلى أنواع خمسة هى :

١ — كيفية محسوسة :

وتتنوع حسب الحواس المدركة لها . وأولها الملموسات ، لأنها توجد فى كل محسوس ولكل حاس إدراكاً مباشراً بلا واسطة بين الحاس والمحسوس.

أما بقية الحواس الأخرى فهى تدرك بوسائط كالماء والهواء . وأوائل

---

(١) الهداية ص ٧٤ .

(٢) انظر كتاب المقولات لابن رشد : ٨٥ .

الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم تأتى بعد ذلك باقى الكيفيات الملموسة كالخشونة والنعومة وغيرها .

وبعد الملموسات تأتى بقية المحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمذوقات والمشمومات .

٢ — الكيفيات الكمية :

وهى المتعلقة بالأشكال سواء كانت خلقية أو هندسية ، تقول: كيف هذا الشكل — فيقال : هو مثلث أو مربع ، أو مستقيم .

وإذا قلت : كيف هذا المخلوق : فيقال هو دب قبيح أو حسن .

٣ — الكيفيات النفسية :

كالعلم والصحة ، والغضب ، الحلم ، ومن هذه الكيفيات ما هو ثابت غير مفارق كالملكات الثابتة مثل العلم ، والكرم .

ومنها ما هو زائل غير ثابت كالغضب، والمرض. وليس المراد بالثبات هنا الدوام المطلق . وإنما المراد تمكن الملكة من النفس مع طول الزمن بحكم العادة ، ومن هنا نستطيع أن نفرق بين معنى الملكة والحال ، فإن الملكة تتصف بالدوام والبقاء ، أما الحال فسريع الزوال فهى أطول منه وأبقى .

٤ — الكيفيات الاستعدادية :

وهى أقرب الكيفيات النفسية ، وهى القوى الكامنة فى النفس التى تظهر عند وجود الداعى والمقتضى ، كالقوة والضعف ، واللين والشدة ، فيقال :هذا مصحاح .أى ينفعل بالصحة بسرعة ، وهذا ممراض أى سريع الانفعال بالمرض .

٥ — الكيفية الانفعالية :

وهى قد تكون جسمية كاصفرار الوجه عند الخوف واحمراره عند الخجل ، وقد تكون نفسية كالوجل والاضطراب فى مواقف معينة .

٤ — مقولة الإضافة :

ومعناها كون الشيء مقولا بالنسبة إلى شيء آخر ، والشيء الآخر مقول بالنسبة له . فهما معاً متضايفان ، إذا حضر أحدهما فى الذهن فإن الذهن يستحضر الآخر . فهنا أمران كل منهما مضاف إلى صاحبه كالأب والابن ، والفوق والأسفل ، والصغير والكبير .

ويعرف ابن رشد الإضافة بأنها : نسبة بين شيئين إذا وصف بها كل واحد منهما تصورت ذلك بالقياس إلى الثانى مثال ذلك الحالة القائمة بين الأب والابن .

١ — ومن خواص الإضافة أن المتضايفين يتكافآن فى الوجود، بمعنى أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر ، وإذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر ،فإن كلمة ابن لا تقال إلا إذا كان هناك أب ، وكذلك كلمة الأب لا تقال إلا مع وجود الابن .

٢ — ومن خواص المتضايفين أيضاً أنهما يعلمان معاً ، فهما متكافئان فى العلم بهما فإذا علم أحدهما علم الآخر وإذا جهل أحدهما جهل الآخر .

٣ — أنهما يتعاكسان متكافئين بمعنى أنه إذا نسبنا أحد المضافين إلى صاحبه صح نسبة الآخر إليه من هذه الجهة . فإذا قيل إن هذا الأب أب لهذا الابن صدق قولنا أن هذا الابن ابن لهذا الأب .

وقد يطرق على المتضايفين التضاد كالعلم والجهل ، والشدة والضعف والأقل والأكثر .

وتنقسم الإضافة إلى أقسام :

فمنها ما نسبته إلى المضاف نسبة مباشرة بلا واسطة كالأبوة والبنوة .

ومنها ما نسبته إلى المضاف بتوسط مقولة أخرى وتكون إضافته غير مباشرة كالفاعل والمفعول اللذين لحقتهما مقولتا الفعل والانفعال (١) .

---

(١) انظر تلخيص المقولات لابن رشد ص ٥١ — ٥٣ .

٥ ــ مقولة المتى :

ومعناها كون الشيء فى زمان كذا.وعرفها ابن سينا بأنها نسبة الشيء إلى زمان محدود ، وتقال (المتى) فى جواب متى .

وتستعمل متى فى السؤال عن الزمان المحدود كما تستعمل فى السؤال عن بدء وجود الشيء ونهايته .

٦ ــ مقولة الأين :

ومعناها كون الشيء فى مكان كذا ، أو هو نسبة الجسم إلى مكانه الحال فيه ، وتقال الأين فى جواب أين .

وتستعمل أين فى السؤال عن المكان المحيط بالجسم وفى السؤال عن بدء وجود الشيء ونهايته ، كما فى مقولة المتى .

٧ ــ مقولة الوضع :

يعرفها ابن سينا بأنها حالة الشيء من حيث اختلاف أجزائه المتوهمة فى الجهات كالجلوس والقيام فيها نسبة إلى المكان ، وأجزاء الشيء تختلف جهاتها بالنسبة إلى أجزاء المكان الذى تحل فيه ، فيكون بعضها فوق وبعضها أسفل وبعضها أيمن وبعضها أيسر ،يقول ابن رشد: إن الوضع هو نسبة ما بين أجزاء محدودة من الجسم إلى أجزاء محدودة من المكان، كالمحاذاة والفوق والتحت. وأكثر الكائنات أوضاعا بها هو الإنسان كالقيام والقعود والقوم . . . إلخ .

٨ ــ مقولة الملك :

عرفها ابن سينا بأنها كون الشيء فى محيط ينتقل معه كالتلبس بمعنى كون الشيء له لباس يمتلكه ويحيط به ، كالقميص والجلباب .

وهو على قسمين — ماهو طبيعى كاللحاء بالنسبة إلى الشجرة ، والجلد بالنسبة للحيوان ، ومنه صناعى كاللباس والجلباب بالنسبة للإنسان ، ونقل ابن رشد عن أرسطو فى تلخيص المقولات أن مقولة الملك تقال على طرق شتى :

أحدها على طريقة الملكة والحال فأنت تقول إن لنا علماً ولنا فضيلة .
والثانى : على طريقة الكم فيقال هذا الشىء له مقدار طوله كذا وكذا .
والثالث : على ما يشتمل على البدن كالثوب والخاتم .
الرابع : أنها تقال على نسبة الجزء إلى كله مثل قولنا له يد وله رجل .
الخامس : نسبة الشىء إلى وعائه كالشراب فى الكوب .
والسادس : على طريق الملك مثل قولنا له مال وله زوجة .

٩ — مقولة الفعل والانفعال :

يعرف ابن سينا الفعل بأنه حال الشىء عن تغير يكون منه فى غيره كالتسخين والتقطيع ، وعرف الانفعال بأنه حال الشىء بسبب وجود هذه الهيئة فيه ، فالتغيير الذى أشار إليه ابن سينا هو صفة متنقلة ليست بثابتة يتم حدوثها بسبب فاعل مغير وقابل متغير ، مثل حال الماء عند التسخين بالنار ، فالفعل هنا هو التسخين والفاعل هوالنار والمنفعل هو الماء والانفعال هو التغير الحاصل فى الماء من البرودة إلى السخونة .

وقد يكون هذا التغير دفعةواحدة فى الكون والفساد، وقد يكون تدريجياً كالانتقال من البرودة إلى السخونة أو العكس ، والانتقالمن كم إلى كم أو من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع (١) .

(١) انظر الهداية لابن سينا ص ٧٦ والضرورى فى المنطق ص ١٠ — ١١ .

٤ — الحد المنطقى
(التعريف)

يعتبر المناطقة أن مبحث الحد (التعريف) والقياس لب المنطق وجوهره ، واشتهر بين الباحثين قولهم : القياس الأرسطى ، والحد المنطقى ، وماعدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما أو مكمل لهما .

وسبق أن قسمنا العلم إلى تصور وتصديق ، وقلنا إن التصور يتعلق بالمفردات والبسائط ، وإن التصديق يتعلق بالمركب والقضايا ، ومن المعروف فى منطق أرسطو أن تصور الأشياء عقلا وإدراكه ذهنا لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقى أى ببيان ماهيته والتعريف بحقيقته ، ولذلك فمن القضايا المتفق عليها بينهم أن التصور لا ينال إلا بالحد . أو قولهم إن الحد هو الذى يفيد تصور المحدود .

وكلمة الحد تساوى كلمة التعريف فى معناها المنطقى ، وهى تعنى تحديد الشيء بذكر خصائصه التى لا يشركه فيها غيره فهى كالحد الفاصل بين الشيء وغيره بحيث لا يختلط مفهوم الشيء بغيره عند ذكر خصائصه .

وقد عرف ابن سينا الحد بأنه : قول دال على ماهية الشيء (١) بذكر الصفات الذاتية المقومة له . (١)

والتعريف التام هو الذى يتركب من الجنس والفصل .

فإذا أردت تعريف الإنسان فينبغى أن تعرف أن الجنس الذى ينتمى إليه هو « الحيوان» وأن الفصل الذى يميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوان الأخرى هو «ناطق» ومن هنا وجب اعتبار الجنس والفصل عند تعريف الإنسان فنقول هو حيوان ناطق . فإذا تركب التعريف من الجنس والفصل كان تعريفاً تاماً وسمى تعريفا بالحد . بمعنى أنك قد وضعت حدودا فى التعريف تمنع اشتراك غير الإنسان معه ، وهذه الحدود هى الجنس والفصل .

---

(١) الإشارات ص ١ — ٢٠٤ .

وهذا النوع من التعريفات يسمى التعريف التحليلى . بمعنى أنك قد حللت الشىء المعرف إلى الذاتيات المقومة له وهى الجنس والفصل . فلفظ «حيوان» أقرب الأجناس إلى الإنسان ، ونضعه فى دائرة ضيقة بالنسبة لغيره من الكائنات الأخرى ، لكنها تشمل معه غيره من أنواع الحيوان كالثور والفرس . فإذا أضيف إلى ذلك لفظ «ناطق» فقد ضاقت الدائرة بحيث يخرج منها كل أنواع الحيوان ما عدا الإنسان لأنه الوحيد بين الكائنات الذى يصدق عليه وصف «ناطق» .

أما إذا لم يذكر فى التعريف الذاتيات المقومة ووضع مكانها العرضيات فلا يكون التعريف تاما ، ولا يسمى حينئذ حدا وإنما يسمى «رسماً» أو تعريفا بالرسم . وهو ما يكون بذكر الصفات العارضة سواء كانت عامة أم خاصة كما إذا قلت فى تعريف الإنسان بأنه «الضاحك» أو «الكاتب» لأن ذكر هذه الصفات العارضة لا يكفى فى تصور ماهية الإنسان وإن دلت على بعض صفاته .

وقضية التعريف يشترك فى بحثها المناطقة والفلاسفة من جانب ورجال أصول الفقه من جانب آخر . ورغم اختلاف كل فريق فى تحديد شروط التعريف الصحيح المبين للحقيقة إلا أن هناك أمورا عامة كانت محل اتفاق من الجميع وهى :

١ — يشترط فى التعريف التام (الحد) أن يكون بالذاتيات المقومة أى بالجنس والفصل .

٢ — أن يكون التعريف المبين للماهية جامعاً مانعاً. ومعنى ذلك أن يجمع كل مقومات المعرف ويمنع من أن يشترك معه غيره فى مفهومه . يقول ابن سينا : وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك (الجنس) وما هو خاص (الفصل) لم يتم للشىء بيان حقيقته المركبة : —

وينبغى أن نشير هنا إلى أن الأشياء التى تقبل التعريف هى الأشياء المركبة كالتى لها أجناس تنتمى إليها وفصول مقومة لها ومميزة لها عن غيرها ،

أما الأمور البسيطة غير المركبة فإنها لا تقبل التعريف . حيث لا جنس لها تنتمى إليه وإنما قد توصف بذكر بعض خصائصها فقط .

وهناك أخطاء تقع فى التعريفات نبه إليها المناطقة ، وذكرها ابن سينا فى الإشارات حيث قال :

١ — « ... ومن القبيح الفاحش أن تستعمل فى الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة ، والغريبة الوحشية . بل يجب أن تستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة » لأنه إذا كان غرض التعريف بيان ماهية الشيء فمن الواجب الابتعاد عن استعمال الألفاظ المموهة بل تستعمل الكلمات الدالة على المطلوب نصاً لا تأويلا . وإذا حدث أن لايوجد لفظ معتاد للمعنى المطلوب فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة له وليدل على ما أريد به ويستعمل فيه .

٢ — ومن الأخطاء المرذولة تعريف الشيء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة ، كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذى ليس بمفرد ، والمفرد بأنه ما ليس بزوج ، والبياض بأنه لون مضاد للسواد .

٣ — ومن الأخطاء أيضاً أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه وأبعد فى الجهالة . كتعريف النار بأنها أسطقس من الأسطقسات الأربعة ، أو أنها جرم يشبه النفس فى الحرارة .

٤ — ومن مساوىء التعريف أن يعرف الشيء بنفسه ، كتعريف الحركة بأنها النقلة ، وأن الإنسان حيوان بشرى ، وكتعريف الأرض بأنها الأرض والسماء هى السماء .

٥ — ومن القبيح فى التعريف أن يعرف الشيء بما يتوقف عليه تعريف الشيء نفسه . كتعريف الكيفية بأنها : ما تقع فيها المخالفة والمشابهة . لأن معرفتنا بالمخالفة والمشابهة يتوقف على معرفتنا بالكيفية ومعرفة معناها . وهذا يؤدى إلى الدور . وكتعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهارا ، فإن معرفتنا بالنهار يتوقف على طلوع الشمس لأن النهار هو وقت طلوعها .

٥ — مبحث القضايا

تعريف القضية :

تطلق القضية فى المنطق على ما يسمى فى علم النحو بالجملة الخبرية ، أى التى تخبر فيها عن إثبات شىء لشىء أو نفيه عنه ، كقولنا محمد يفهم أو محمد لا يفهم .

وتعرف القضية المنطقية بأنها : قول مؤلف يحكم فيه بنسبة شىء إلى شىء على سبيل الإيجاب أو السلب . كما يسمى طرفا القضية حدين ، وهما اللذان نحكم بنسبة أحدهما للآخر .

وتتركب القضية المنطقية من نفس الأجزاء التى تتكون منها الجملة النحوية المفيدة ، فهى تتركب من الاسم والأداة والفعل . أو من الموضوع والمحمول والرابطة بينهما .

أنواعهـــا :

والقضية المنطقية ، أنواع :

١ — فهى قد تكون خبرية ، يمثل طرفاها مخبرا عنه وخبرا (مبتدأ وخبر) وحينئذ يسمى الحد الأول منها (المبتدأ) موضوعا ، ويسمى الحد الثانى (الخبر) محمولا ، وهذه تسمى قضية حملية كقولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فالإنسان هو موضوع القضية وحيوان ناطق محمولها ، ونسبة المحمول إلى الموضوع تسمى رابطة وهى التى نعبر عنها فى النحو بالضمير المستتر تقديره « هو » الذى ينسب المحمول إلى موضوعه .

وهذه القضية الحملية قد تكون سالبة إذا سبقها أداة من أدوات السلب (النفى) مثل قولنا : ليس الإنسان حجرا وحينئذ تسمى قضية سلبية .

وقد تكون موجبة إذا لم يسبقها أداة نفى مثل: الإنسان كاتب، وحينئذ تسمى قضية موجبة .

٢ — وقد تكون القضية شرطية لزومية (وتسمى الشرطى المتصل)

مثل قولنا : كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا ، وتسمى لزومية لأن ذكر أحد الطرفين يلزم عنه الطرف الآخر .

٣ — وقد تكون شرطية عنادية (شرطى منفصل) مثل قولنا : هذه الزاوية إما حادة وإما منفرجة وإما قائمة . وتسمى عنادية لأن أحد طرفيها لا يجتمع مع الآخر فى قضية واحدة صادقة فهو يعانده على سبيل التناقض معه .

ويسمى الحد الأول فى القضية الشرطية (المتصلة والمنفصلة) مقدماً ويسمى الحد الثانى ، تالياً . ويسمى هذا النوع من القضايا بالقضية الشرطية لأن نسبة التالى إلى المقدم معلق بالشرط المذكور (١)

وينبغى أن نشير إلى أن طرفى القضية الحملية مفرد غير مركب أما القضايا الشرطية فإن طرفيها لابد أن يكون مركباً ، ولذلك فإن القضية الحملية تسمى قضية بسيطة . وتسمى الشرطية قضية مركبة .

والقضية الشرطية قد تكون موجبة إذا لم يسبقها أداة سلب مثل قولنا فى المتصل : كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً .

ومثل قولنا فى المنفصل : هذه الزاوية إما حادة وإما منفرجة .

وقد يكون كل منهما سالباً إذا سبقها أداة سلب .

مثل : ليس كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً .

ليس إما أن يكون العدد زوجاً أو مربعاً .

ومن خواص القضايا أن الحكم فيها قد ينصب على كل أفراد الموضوع .

فيقال : كل إنسان حساس ، فنسبة المحمول إلى الموضوع تستغرق كل أفراد الإنسان . ولذلك تسمى القضية هنا قضية كلية .

وقد يصدق الحكم على بعض أفراد الموضوع فقط كما فى : بعض الإنسان كاتب — فيقال أنها قضيته جزئية .

ولفظ (كل أو بعض) الذى يفيد صدق المحمول على كل أفراد

---

(١) انظر شرح الإشارات للطوسى ١ : ٢٢٤ تعليق (٥) .

الموضوع أو بعضه يسمى « سورا » والقضية المسبوقة بالسور « كل » تسمى كلية والمسبوقة بالسور « بعض » تسمى جزئية .

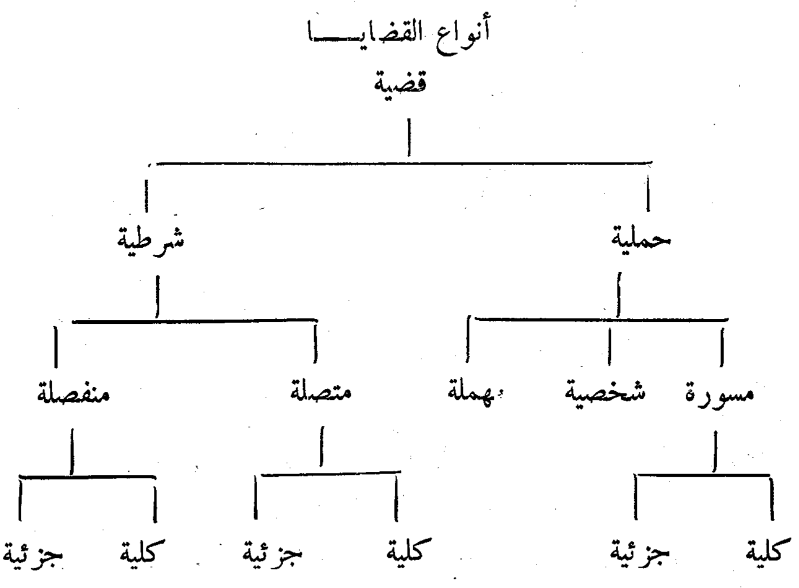
٤ — وهناك نوع من القضايا يسمى قضية شخصية وهى التى لا يقبل موضوعها الحكم عليه بكل أو بعض بل يكون موضوعها شخصاً كما لو قيل محمد كاتب فالحكم هنا صادق على محمد ولا يصح أن تقول أن بعض محمد كاتب أو كل محمد كاتب لأن موضوعها لا يصح أن يستعمل السور معه .

٥ — وقد تكون القضية مهملة إذا كان موضوعها كلياً لكن أهمل السور معه :

كما لو قلت : الإنسان حيوان بدون لفظ كل ، أو بعض ، فالموضوع (الإنسان) يقبل معه كل أو بعض فيصح أن نقول كل إنسان حيوان ، وبعض الإنسان كاتب لكن لما أهمل لفظ السور سميت قضية مهملة .

وهذان النوعان من القضايا (الشخصية ، والمهملة) فرعان للقضية الحملية .

أنواع القضايـــا



وكل واحدة من هذه القضايا إما سالب وإما موجب .

وإذا تأملت الشكل السابق تجد القضايا التى يستعمل معها لفظ السور

(كل أو بعض) أربع قضايا حملية وأربع قضايا شرطية متصلة وأربع قضايا شرطية منفصلة .

لأن كل واحدة من هذه القضايا الثلاثة إما كلى أو جزئى وكل واحدة منهما إما سالب وإما موجب فيتحصل لدينا أربع قضايا من كل نوع منها .

أمثلة توضيحية لأنواع القضايا :

١ — أمثلة القضايا الحملية :

(ا) القضية الكلية — موجبة : كل إنسان حساس .
سالبة : لا شيء من الإنسان بجماد .

(ب) القضية الجزئية — موجبة : بعض الإنسان طالب علم .
سالبة : بعض الإنسان ليس طالب

٢ — أمثلة الشرطية المتصلة :

(أ) كلية :
موجبة : كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً .
سالبة : ليس ألبتة إذا كان الليل موجوداً كانت الشمس طالعة .

(ب) جزئية
موجبة : قد يكون إذا كانت الأرض مبتلة كانت السماء ممطرة .
سالبة : قد لا يكون إذا كانت الأرض مبتلة كانت السماء ممطرة .

٣ — الشرطية المنفصلة :

(أ) كلية — موجبة : إما أن يكون الجسم ساكناً أو متحركاً
سالبة : ليس ألبتةإما أن يكونالعدد زوجاً أومنقسماً.

(ب) جزئية — موجبة : قد يكون الطالب إما مجتهداً وإما مهملا

ونحب أن ننبه هنا إلى أن سور القضية الحملية هو : كل وبعض فى الإيجاب ، وليس كل ولا شيء ، وليس بعض . فى السلب .

أما سور الشرطية فهو : كلما فى المتصلة الموجبة ، ودائماً فى المنفصلة الموجبة .

أما فى السالبة بنوعيها : ليس .

أما فى الجزئية بنوعيها «قد يكون» فى الموجبة «وقد لا يكون» فى السالبة .

الفصل الثالث

الاســتدلال

معناه ــ أنــواعه

يقصد بالاستدلال انتقال الذهن من حكم إلى آخر لعلاقة بينهما ، وهو متفرع عن البحث فى القضية وأنواعها وأحكامها من حيث السلب والإيجاب والكل والجزء .

فإن كان طريقنا فى الاستدلال هو انتقال الذهن من حكم إلى آخر بلا واسطة بينهما سمى استنتاجاً أو استدلالا مباشراً .

وإن كان انتقال الذهن من حكم إلى آخر بواسطة الحد الأوسط سمى قياساً أو استدلالا غير مباشر .

فالاستدلال المباشر هو انتقال الذهن بلا واسطة من حكم إلى حكم لوجود علاقة بين الأول والثانى . أما الاستدلال غير المباشر فهو انتقال الذهن بواسطة الحد الأوسط من حكم إلى حكم .

والقول بصدق إحدى القضيتين يتوقف على اعتقادنا فى صدق القضية الأخرى ونوع العلاقة بينهما . وتقابلها لها .

وتقابل القضايا يتوقف على نوع العلاقة بينهما وهى أنــواع :

١ ــ علاقة التناقض بين القضيتين :

فإذا صدقت إحدى القضيتين المتقابلتين بالتناقض كذبت الأخرى ضرورة ، فإذا كانت القضية «كل الطلبة مجتهدون» صادقة كانت القضية « بعض الطلبة ليسوا مجتهدين » كاذبة .

وإذا كانت القضية بعض الطلبة مجتهدون صادقة كذب نقيضها وهو كل الطلبة ليسوا مجتهدين .

ولكى تتحقق علاقة التناقض بين المتقابلين فلابد من اتفاقهما فى معنى المحمول ، وفى الزمان والمكان ، والإضافة ، وفى الكل والجزء ، وفى القوة والفعل .

ومن خواص التناقض أن قضاياه لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً لأن صدق إحداهما يلزم عنه كذب الأخرى .

٢ — التقابل بالتضاد :

وفيها إن صدقت إحدى القضيتين كذبت الأخرى . إن كان قولنا كل الطلبة ناجحون صادقاً . كذب قولنا كل الطلبة ليسوا بناجحين .

لكن إذا كذبت إحدى الكليتين كانت الأخرى غير معروفة .

فإذا كان قولنا كل الطلبة ناجحون كاذباً ، كان قولنا كل الطلبة راسبون غير معروف الصدق أو الكذب لأن بعض الطلبة قد يكون ناجحاً ، والمتقابلات بالتضاد لا تصدقان معاً . وقد تكذبان معاً .

٣ — التداخل :

ومعناه إن صدق الجزئية داخل تحت صدق الكلية .

فإذا صدق قولنا كل الطلبة ناجحون صدق معها بعض الطلبة ناجحون لدخول البعض فى حكم الكل ، وإذا كذب قولنا كل الطلبة ناجحون كان قولنا بعض الطلبة غير ناجحين غير معروف لنا ، لأن نفى الحكم عن الكل لا يدخل معه نفى الحكم عن البعض فصدق الكلية يتبعه صدق الجزئية ، وصدق الجزئية لا يلزمه صدق الكلية . كما أن كذب الجزئية يلزمه بالضرورة كذب الكلية ولا يلزم عن كذب الكلية كذب الجزئية .

٤ — الدخول تحت التضاد :

وهذا النوع من التقابل خاص بالقضية الجزئية ويكون بتغيير الكيف فيهما . والقضيتان الداخلتان تحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان معاً وهذا عكس ما قلناه عند التقابل بالتضاد .

الاستدلال غير المباشر

(أ) القياس

معناه — أنواعه

يعد المنطقيون القياس عمدة الأدلة كما صرح بذلك ابن سينا فى الإشارات.
والاستدلال غير المباشر يطلق على أنواع ثلاثة من طرق الاستدلال :

١ — القياس ٢ — الاستقراء ٣ — والتمثيل .

لأنها تشترك كلها فى كون الذهن ينتقل فيها من حكم إلى حكم آخر بواسطة الحد الأوسط عكس الاستدلال المباشر .

فإذا كان الذهن ينتقل من حكم عام إلى حكم خاص فهذا يسمى قياساً إذا ذكرت فيه المقدمتان .

وإذا كان الذهن ينتقل من حكم خاص إلى حكم آخر خاص . فيسمى تمثيلا .

وإذا كان الانتقال من خاص إلى عام فيسمى استقراء .

١ — القياس :

يعرف القياس بأنه قول مؤلف من مقدمتين يلزم عنهما نتيجة لزوماً ضرورياً .

أو هو قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .
ولابد ملاحظة ما يأتى :

١ — أجزاء القياس تسمى مقدمات ، وقد يقتصر فيه على مقدمتين فقط ، وهذا هو المشهور ، وقد يشتمل القياس على أكثر من مقدمتين .

٢ — والأجزاء التى تتألف منها مقدمات القياس تسمى حدوداً وقد سبقت الإشارة إلى أن أجزاء القضية المنطقية هى الحدود .

٣ — ولابد فى مقدمتى القياس من حد مشترك بينهما يجمع بين

المقدمة الأولى والثانية ، وهذا الحد المشترك يسمى الحد الأوسط الذى بواسطته ينتقل الذهن من الحكم العام إلى الحكم الخاص .

٤ — ولكل من المقدمتين حد يخصها تنفرد به عن الأخرى ، وهما طرفا الحكم الخاص الذى ينتقل إليه الذهن .

ويسمى الحد الأول فى النتيجة بالحد الأصغر ، وتسمى المقدمة التى تشتمل عليه بالمقدمة الصغرى .

كما يسمى الحد الثانى فى النتيجة بالحد الأكبر وتسمى المقدمة التى تشتمل عليه مقدمة كبرى . ومثاله :

الإنسان حساس
محمد إنسـان
____
... محمد حساس

فالأول فى النتيجة (موضوعها) هو محمد . وهو الحد الأصغر ، فالمقدمة التى تشتمل عليه تسمى مقدمة صغرى . (محمد إنسان)

والثانى فى النتيجة (محمولها) هو حساس . وهو الحد الأكبر . والمقدمة التى تشتمل عليه تسمى مقدمة كبرى . (الانسان حساس)

فالمقدمة الكبرى إذن هى التى تشتمل على محمول النتيجة .

والمقدمة الصغرى هى التى تشتمل على موضوعها .

وهذا النوع من القياس يسمى قياساً اقترانياً .

والهيئة التى يكون عليها وضع الحد الأوسط فى المقدمتين هو الذى يحدد لنا أشكال القياس التى ينقسم إليها .

أشكال القياس :

يختلف شكل القياس بحسب وضع الحد الأوسط فى المقدمتين كماسبق والقسمة العقلية لوضع الحد الأوسط فى المقدمتين لا تخرج عن أشكال أربعة :

١ — لأن الحد الأوسط قد يكون محمولا فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى فذلك هو الشكل الأول مثل :

كل إنسان حساس
محمد إنســـان
______
محمد حســاس

٢ — وقد يكون الحد الأوسط محمولا فى الصغرى والكبرى معاً فذلك هو الشكل الثانى مثل :

كل إنسان حساس
لا شىء من الجماد حساس
______
إذن لا شىء من الإنسان بجماد

٣ — وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى الكبرى والصغرى معاً (عكس الشكل الثانى) . وذلك هو الشكل الثالث مثل :

كل إنسان حيوان
بعض الإنسان كاتب
______
بعض الحيوان كاتب

٤ — وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى الصغرى محمولا فى الكبرى (عكس الشكل الأول) فذلك هو الشكل الرابع ، وهذا الشكل الرابع لم يعتبره المتقدمون من المناطقة لبعده عن الطبع لأنه يحتاج لى مشقة عقلية فى استخراج نتائجه ولذلك حذفوه . وقصروا أشكال القياس على الثلاثة الأولى فقط ، ولذلك يقول ابن سينا) . . . وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة فقط » (١)

وهناك شروط عامة لابد منها فى كل قياس لكى يكون منتجاً بالضرورة :

١ — أن يكون فى كل قياس مقدمة كلية ، لأنه لا إنتاج من جزئيتين .

٢ — أن يكون فى كل قياس مقدمة موجبة لأنه لا إنتاج من سالبتين .

٣ — لابد أن تتبع النتيجة أحسن المقدمتين كماً وكيفاً . فإن كانت

______

(١) الإشارات ١ : ٢٨٦ .

إحدى المقدمتين جزئية وجب أن تجيء النتيجة كذلك ، وإن كانت إحدى المقدمتين سالبة ، وجب أن تكون النتيجة سالبة كذلك .

٤ — ألا يستغرق فى النتيجة حدلم يكن مستغرقاً فى إحدى المقدمتين بمعنى أنه لا تجئ النتيجة كلية وتكون إحدى المقدمتين جزئية .

وهناك شروط أخرى تخص كل شكل من الأشكال الثلاثة المنتجة .

فيشترط فى الشكل الأول أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية مثل :

كل إنسان حيوان
كل حيوان فـان
―――――――――
كل إنسان فـان

ويشترط فى الشكل الثانى أن تختلف مقدمتاه سلباً وإيجاباً وأن تكون الكبرى كلية مثل :

كل إنسان حيوان
لا شىء من الإنسان بجماد
―――――――――
لا شىء من الحيوان بجماد

ويشترط فى الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة وأن إحدى مقدمتيه كلية وضروبه المنتجة جميعها لابد أن تكون جزئية حتى لا يستغرق حد فى النتيجة لم يكن مستغرقاً فى المقدمة مثل :

كل إنسان حيوان
كل إنسان ضاحك
―――――――――
بعض الحيوان ضاحك

كل إنسـان فـان
بعض الإنسان كاتب (١)
―――――――――
بعض الفانى كاتب

(١) الإشارات ١ : ٢٨٦ — ٢٩٠ ، الهداية .

ولما كانت أشكال القياس ينتج كل منها ضروباً أربعة بحسب كم القضية وكيفها ، لزم لدارس المنطق أن يقف على أشكال هذه الضروب وأمثلتها ، لكن لما كانت معرفة كل قياس وشروط إنتاجه كافية فى ذلك التزمنا الإيجاز خوفاً من الملل والإطالة وخاصة أن جميع أمثلتها تجريدية .

والأهم من هذا أن ننبه هنا إلى قضيتين هامتين كان لهما أثرهما فى موقف المسلمين من منطق أرسطو :

١ — القضية الأولى وتخص (التعريف) حيث صرح المناطقة أن تصور الذهن لشىء ما لا يتم إلا بالتعريف (الحد) وإن الحد هو الذى يفيد تصور الأشياء .

٢ — القضية الثانية وتخص القياس . حيث زعم المناطقة أن التصديق اليقينى لا يكون إلا بالقياس .

ولعل القياس كان ولا يزال محورا للدراسات المنطقية قديماً وحديثاً ، وبه وحده اشتهر المنطق وعرف بين الدارسين .

وإذا عرفنا أن قمة التفكير اليونانى تنحصر فى المنطق . علمنا ما لهذا العلم من مكانة بين ورثة الحضارة اليونانية .

وإذا علمنا أيضاً أن جوهر المنطق يتمثل فى القياس علمنا أيضاً مكانة القياس عند المدرسة المشائية بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب على السواء .

مواد القياس

من المتعارف عليه فى الدراسات المنطقية أن وسيلة التصديق هى القياس ، كما أن وسيلة التصور الذهنى للمعانى هى التعريف الصحيح. وإذا كان القياس هو طريقنا إلى التصديق كما يقولون . فم تتكون مواد هذا القياس ؟

بعبارة أخرى إذا كان القياس يتألف من مقدمتين ونتيجة ، فما هى الضوابط التى أوصى بها المناطقة عند تأليف القضية من مقدمتين حتى تكون النتيجة التى نحصل عليها صحيحة ويقينية ؟

نحن نعلم أن القضية تتألف من موضوع ومحمول . أو من مقدم وتال . ولقد أشار المناطقة إلى المواد التى يتألف منها القياس حتى تكون مقدماته يقينية وبالتالى يعطى النتيجة الذهنية ، لأن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمات . ومن ثم وجدنا فى معظم كتب المنطق قسماً خاصاً ببحث مواد القياس .

ويتنوع القياس بحسب مقدماته . فإذا كانت مقدماته يقينية سمى قياساً وبرهاناً . أو قياساً برهانياً .

وإذا كانت مقدمات القياس خطابية يقصد بها إقناع الجمهور فقط سمى قياساً خطابياً . ولا يصلح أن يسمى برهاناً .

وإذا كانت المقدمات جدلية يقصد بها مغالبة الخصم والشغب عليه فهو جدل وسفسطة ولا برهان فيه .

وإذا كانت المقدمات شعرية تعتمد على التخييل على السامع . فهو قياس شعرى قد يكون صادقاً أو كاذباً لكن لا يرقى إلى مستوى البرهان .

وهذه الأسماء مشتقة من المادة التى تتكون منها المقدمات بموضوعها ومحمولها .

وأصناف القضية المنطقية أربعة أنواع :

هى : المسلمات — والمظنونات — والمشبهات — والمخيلات .

وهذه الأنواع الأربعة يشتمل كل منها على أنواع تتفرع عنها :
فالقضايا المسلمة قد تكون معتقدات ، وقد تكون مأخوذات .

والمعتقدات أصناف ثلاثة :

١ — مقدمات واجب قبولها .

٢ — مقدمات مشهورة .

٣ — مقدمات وهمية .

والواجب قبولها ثلاثة أنـــواع :

١ — أوليات .

٢ — مشاهدات .

٣ — مجربات وما يتبعها من الحدسيات والمتواترات .

١ — فأما القضايا الأولية فهى التى يوجبها العقل الصريح لذاته وببداهته كقولنا الأب أكبر من الابن ، والكل أعظم من الجزء .

٢ — والقضايا المشاهدة هى التى تستمد صدقها من شهادة الحواس لها كقولنا : الشمس تضىء نهاراً والنار تفعل السخونة .

٣ — والقضايا المجربة هى التى تستمد صدقها من تجربة المرء لها وهى تتبع المشاهدة لأنها محسوسة . مثل قولنا أن الضرب مؤلم ، والثلج مبرد .

٤ — وهناك قضايا تجرى مجرى المجربات . وتسمى الحدسيات . ومبدأ الحكم فى هذا النوع من القضايا هو حدس النفس القوى الذى يزول معه الشك ويخضع له العقل . وذلك نوع من التخمين العلمى الذى يبدأ به العالم عادة فى دراسة ظاهرة من الظواهر ،وذلك مثل قولنا : أن نور القمر مستمد من نور الشمس » قبل أن يثبت العلم صحة ذلك الحدس .

٥ — والقضايا المتواترة،وهى التى تسكن النفس إليها سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة القرائن الدالة على الصدق .

مثل اعتقادنا بوجود مكة لمن لم يرها، ووجود أنبياء قبل محمد صلوات الله عليهم أجمعين . ووجود سقراط وأفلاطون مثلا .

هذه أنواع خمسة من القضايا التى يجب قبولها من جملة المعتقدات المسلمة.

١ — أما المشهورات من جملة هذه القضايا فقد يكون فيها ما هو أولى يجب قبوله من حيث عموم الاعتراف به وشيوعه بين الناس، وهى جملة الآراء المحمودة بين الناس مثل قولنا : الرشوة عمل قبيح — الصدق محمود — الأمانة واجبة .

وهذه القضايا المشهورة منها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب لكنه اكتسب شهرة بين الناس فصار قريباً من العرف الشائع .

٢ — أما القضايا الوهمية فهى قضايا كاذبة : إلا إن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاء شديداً لأنه لا يقبل ضدها بسبب أن الوهم تابع للحس . وما لا يوافق الحس فلا يقبله الوهم وهذا النوع من القضايا المتوهمة أقوى فى النفس من القضايا المشهورة .

٣ — وأما المأخوذات فمنها ما هو مقبول وهى الآراء المأخوذة عن جماعة تحسن الظن بهم .

ومنها ما هو مقرر بحسب تسليم المخاطب بها إما مع الاستنكار لها وهى المصادرات ، وإما مع الرضى بها وقبول النفس لها وتسمى أصولا موضوعة .

٤ — وأما المظنونات فهى الأقاويل التى يستعملها المتكلم فى الاحتجاج جازماً بها ، وهو يتبع فيها مع نفسه غلبة الظن فقط دون أن تكون القضية جازمة فى إفادة اليقين فيذعن السامع لها فى أول أمره لكنه قد يعود فيكذبها .

٥ — والمخيلات هى القضايا التى تقال بقصد التأثير فى النفس فتنبسط النفس بها أو تنقبض منها . وقد يؤثر ذلك فى التصديق بالقضية .

٦ — والقضايا المشبهة هى التى تشبه شيئاً من الأوليات أو المشهورات باستعمال الألفاظ أو المعانى المشبهة ، وذلك مثل القضايا الرائجة بين الجمهور . مثل قولنا : أن السقمونيا يبرد .

نقــد منطــق أرســطو

سبقت الإشارة إلى أن مفكرى الإسلام قد تلقوا المنطق اليونانى ضمن علوم الفلسفة التى عربت فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، وكانت الكتب المنطقية من أول ما عرب على يد ابن المقفع الفارسى .

وكان لارتباط ترجمة المنطق بأسماء أشخاص من النصارى أو من المسلمين المتهمين فى عقيدتهم أثر كبير فى موقف المسلمين من منطق أرسطو فى بداية عهدهم به حفاظاً منهم على عقيدتهم وصوناً لتراثهم من أن يتأثر بتراث أجنبى يتناقض مع مبادئ دينهم .

ولنا أن نتصور أن موقف المسلمين من المنطق قد مر بمراحل ثلاثة :

١ — مرحلة النقل والتعريب .

٢ — مرحلة القراءة والفهم والتحصيل .

٣ — مرحلة النقد والتفنيد والتمحيص .

ولا يلزم بالضررة أن يكون هناك فاصل زمنى بين كل مرحلة وأخرى بحيث نخصص لكل مرحلة عصر معين ، بل قد تقع المراحل الثلاثة فى عصر واحد . ولكن هذا الترتيب أمر ضرورى حتى مع الشخص الواحد . فإن النقد مسبوق بالفهم والتحصيل كما أن الفهم مسبوق بالتعريب أو معرفة اللغة المقروءة .

وقد ظهرت بدايات لرفض المنطق فى عصر مبكر من تاريخ الإسلام ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب ، ظهر ذلك لدى بعض كبار الأئمة أمثال الشافعى ، وأحمد بن حنبل وبعض المأثور عن أبى حنيفة وغيرهم ، إلا أن نقد المسلمين له بدا واضحاً وناضجاً ومؤسساً على منهج علمى ابتداء من القرن السادس الهجرى ، وبعد أن زاد غلو فريق من المشائين فى تقديره وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية ، وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل ابن الصلاح فأفتى بتحريم المنطق تعليما وتعلماً ، وقال فى فتواه : إن المنطق

مدخل للفلسفة ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع . وكان لهذه الفتوى أثر كبير فى موقف بعض الفقهاء من بعد.

نقـــد ابن تيميـــة

جاء ابن تيمية فى عصر ازدحمت فيه عقول الناس بكثير من الأوهام بين ناسك فى محراب الفلسفة ، متعبد بمسائلها،وبين رافض لها منكر بغير برهان ولا دليل .

وكان أهم ما شغل ذهن ابن تيمية موقف الفلاسفة من أمور الاعتقاد وقضايا الألوهية عموماً . .

ولما كان المنطق عندهم مقدمة ضرورية لكل علم صحيح فقد وجه نقده الشديد إلى هذه المقدمة الضرورية ليبين لهم أن ما بنى عليها يكون خطأ مثلها لأن ما بنى على الباطل باطل .

والذى نود أن نلفت النظر إليه هنا أن نقد ابن تيمية للمنطق ليس موجهاً إليه من منطلق العاطفة الدينية التى يتمتع بها هذا الرجل كما يخرص البعض بذلك . فلم تكن العاطفة الدينية وحدها هى الباعث له على هدم هذا المنطق من أساسه ، وإنما كان نقد الرجل للمنطق مؤسساً على منهج عقلى فريد فى وضوحه ولزوم نتائجه. فلم يقل ابن تيمية أن هذا المنطق حرام لأننا لم نأخذه عن السلف كما قال البعض بذلك . وإنما قال إن هذا المنطق لا يحصل اليقين لطالبه ، ولذلك فهو ليس حقاً فى ذاته حتى نجعل تعلمه فرض كفاية أو واجبا ، وليس فيه من الأمان النفسى فى الحصول على اليقين ما يجعله هدفاً لطالب الحق . وقد ألف ابن تيمية كتابه الشهير «الرد على المنطقيين» ونقض المنطق فى بيان أن مقالات أرسطو وتلامذته عن المنطق تحتاج فى إثبات صدقها إلى دليل لا سبيل لهم إليه .

وقد بدأ كتابه « الرد على المنطقيين » قائلا : أما بعد فإنى كنت دائماً

أعلم أن المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكر ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه . . . ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . . . وتبين لى أن كثيراً مما ذكروه فى أصولهم فى الإلهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الإلهيات ، مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التى سموها ذاتيات . وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات ، بل وفيما ذكروه من الحدود والتى بها تعرف التصورات ، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات (١)

هذه المقدمة التى استهل بها ابن تيمية كتابه فى الرد على المنطقيين تبين لنا أن نقده للمنطق يشمل القياس بأشكاله ومواده . ويشمل الحد وشروطه . وأن سبب هذا النقد يرجع إلى ما فى المنطق ذاته من قصور عن تحصيل اليقين لما فى قضاياه من الخطأ . كما يبين أن هذا الموقف لم يكن إلا بعد دراسة واستيعاب للمقاصد والغايات من هذا العلم . . فهو ليس نقداً شكلياً كما يزعم البعض ، وليس نوعاً من الجدل كما يدعى البعض الآخر . وإنما هو منهج فى النقد ينبغى أن يحتذى . وقد احتذاه فلاسفة معاصرون فأخذوا بأسلوب ابن تيمية فى نقد أرسطو وفلسفته أمثال ديفيد هيوم ، وجون ستيوارت مل ، بل إن الموقف المعاصر من منطق أرسطو مدين لموقف المسلمين منه ، ولا يخفى على كل باحث أن ابن تيمية هو أول من نقد هذا المنطق وبين أن القياس لا يفيد جديداً فى ذهن العارف وإنما يكرر به الشخص معلومات سبق تحصيلها.

نقد الحد التعريف :

يوجه ابن تيمية نقده إلى المنطق من جانبين : الجانب الأول ويتصل بموقف المناطقة من الحد (التعريف) ويركز فيه على قضيتين .

١ — هل حقيق أن التصور الذهنى للأشياء لا يتأتى إلا بالتعريف المنطقى الذى وضعوه ؟

(١) ص : ٣ — ٤ .

٢ — وهل حقيقة أن التعريف المنطقى يفيد العلم بتصور الأشياء ؟

أما الجانب الثانى فيتصل بالقياس المنطقى ويركز فيه ابن تيمية على جانبين أيضـــاً :

١ — الجانب الأول : هل حقيقة أن التصديق لا ينال إلا بالقياس ؟

٢ — وهل حقيقة أن القياس المنطقى يفيد العلم بالتصديقات ؟ وعلينا أن نتابع ابن تيمية فى موقفه فى هذه القضايا بالتفصيل ولنبدأ بنقده للحد المنطقى :

فهل حقيقة أن تصور العقل للأشياء لا يتأتى إلا بالتعريف ؟ ويسمى ابن تيمية هذا المقام بالمقام السالب .و لقد وجه إليه اعتراضات كثيرة يتبين بها ضعف الحد عن إفادة التصور ،وبعض الاعتراضات قد أشار إليه مفكرون قبل ابن تيمية كالغزالىوالرازى،غير أن ابن تيمية قد فصل القول فيها بحيث بدت فى تراثه وكأنه غير مسبوق إليها .

١ — فدعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التى يسلم بها العقل لبداهتهافتحتاج إلىدليل لإثبات صحتها،لأن النافى عليه الدليل على صحة نفيه. كما أنالمثبت عليه الدليل على صحة إثباته ، وهذا شأن القضايا غير البدهية يجب على القائل بها أن يقرنها بدليل صدقها سلباً أو إيجاباً ، وهذا السلب الذى زعمه المناطقة (التصور لا ينال إلا بالحد) سلب بلا دليل ، فهو قول بلا علم ، وأين لهم الدليل على ذلك ، وإذا كان هذا قولا بلا علم وقد وضعوه أساساً للمنطق الذى جعلوه ميزاناً للعلوم، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزانالعلم، ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ فى الفكر...

٢ — إنهم يقولون أن مرادهم بالحد (هو القول الدال على ماهية المحدود) وهو قصدهم بهفهوتفصيل لما دل عليهالاسم إجمالا،وهنا سؤال لابد منه ، ذلك أن الحد هو قول الشخص العارف بالمحدود ، وهذا الشخص (الحاد) اما أن يكون قد عرفالشىء المحدودبحد أو عرفه بغير حد،فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانىمثلالكلامفىالحدالأول وهو باطل لما يلزم

عليه من الدور أو التسلسل، وإن كان عرفه بغير حد بطل قولهم وفات غرضهم من أن التصور لا ينال إلا بالحد .

٣ — إن الأمم من أهل الأرض جميعاً يعرفون الأشياء التى يحتاجونها ويحققون ما يريدون من العلم والعمل من غير معرفة منهم بالحد المنطقى، ولا نجد أحدامن أئمة العلوم تكلم فيها، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات المختلفة، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم بعقولهم دون كلام لهم فى الحد المنطقى .

٤ — إن المناطقة لم يتفقوا فيما بينهم على معنى موحد للحد وأشهر ما توصلوا إليه من الحدود أنهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق وهذا التعريف عليه اعتراضات كثيرة، وأمثال ذلك عند النحاة لما أخذ متأخروهم بنظرية الحد المنطقى ذكروا له بضعاً وعشرين حداً وكلهم معترضون عليها ، وكذلك الأصوليون فى تعريفهم للقياس ، فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحد لم يكن قد أتيح لأحد من الناس معرفة شيء من هذه الأمور .

٥ — إنهم يقولون أن الحد التام يتركب من الذاتيات والعرضيات (الجنس والفصل) وهذا أمر متعذر أو متعسر ، وقد اعترف الغزالى نفسه باستعصاء الحد وصعوبته .

٦ — أن التعريفات إنما توضع للحقائق المركبة كالأجناس والأنواع مثلا ، وأما الأشياء البسيطة فلا تعريف حسب زعمهم ، وقد مثلوا لذلك للعقول وأمثالها من البسائط فليس له حد عندهم ، وكلهم قد وضعوا حدا للعقل وعرفوه لأنه من التصورات المطلوبة عندهم وهذا يعنى أن تصور الأشياء قد يكون بغير الحد وإذا أمكن معرفة الأمور البسيطة بغير الحد فغيرها من المركبات أولى لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة .

٧ — إن المتكلم بالحد إنما يستعمل ألفاظاً دالة على معنى فى المحدود، فإذا كان السامع غير عارف بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ،والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور العقل

للمعنى نفسه فمن لم يتصور معنى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه ، وإذا كان متصوراً لمعنى اللفظ قبل سماعه لم يكن قد فهم معنى الخطاب من الحد المنطقى .

٨ – إن هناك وسائل كثيرة لتصور الأشياء غير الحد المنطقى، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال تجربته لها بحواسه الظاهرة كالألوان والريح والطعم ،أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم والحب والكراهية وفى هذه النقطة بالذات يضع ابن تيمية أسساً لمنهج قائم بذاته فى المعرفة التجريبية التى تفيد تصور الأشياء بالتصديق بها فى وقت واحد ، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لابد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الألفاظ على معانيها ، وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الألفاظ ، و على العقل أن يطابق الألفاظ التى يسمعها على المعانى التى سبق إدراكها والتى حصلها بفعل الممارسة اليومية وإدراكه المستمر ، ثم ينتهى بعد ذلك إلى قوله بأن العقل يتصور الأشياء بحد كما يتصورها أيضاً بدون حد إذا توافرت عندنا المعرفة السابقة بمفردات الألفاظ ودلالتها على معانيها فدعوى المناطقة بأن تصور الأشياء لا يكون إلا بالحد دعوى خاطئة ولا يمالكون دليلا على صحتها .

والقضية الثانية فى نقده للتعريف هى : هل يمكن تصور الأشياء بالحدود المنطقية ؟أو حسب عبارتهم : هل حقيقة إن الحد يفيد العلم بالتصورات ؟

إن المحققين من العلماء يرون أن فائدة الحد تنحصر فى التمييز بين المحدود وغيره ،وليست فائدتها تصوير الحدود أو بيان حقيقته كما زعم أرسطو ، وصناعة الحد إنما هى اصطلاح وضعه أرسطو ، والشأن فى ذلك شأن أصحاب الصناعات المختلفة والحرف المتنوعة فهى صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية وليست من الأمور الفطرية الأولية فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات أو اللغات كالمعرفة بصفات الأشياء من الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة

فهذه أمور حقيقية وفطرية لا مجال للخلاف فيها ، أما أقوال المناطقة فهى وضع واصطلاح لهم فكيف يكون آلة لجميع العلوم ، ثم يقدم ابن تيمية أدلة على أن الحد لا يفيد تصور الحقائق فى شىء فيقول : (إن الحدود مجرد قول الحاد ودعواه . . . وهى خالية من الحجة والبرهان . فإذا كان المستمع يعلم بصدقها سابقاً فإنه لم يستفد شيئا من المعرفة بهذا الحد ، وإن كان لا يعلم صدقها فإن مجرد قول الحاد لا يفيد السامع شىء . . . لأن المخبر الذى لا دليل معه هو ليس بمعصوم فى قوله ، وعلى كلا التقديرين فإن الحد لا يفيد معرفة المحدود ، ولا يتم ذلك إلا إذا كان المستمع يعتقد صدق المتكلم ، وصدق المتكلم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه لبيان أن قوله صادق ، وأئمة الفلاسفة يعترفون بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء ، وقد ذكر ذلك ابن سينا والرازى والسهروردى .

الماهية والوجـــود

ومن الأخطاء التى وقع فيها المناطقة وأخذها عنهم الفلاسفة ، التفرقة بين الماهية والوجود ، ولقد بنوا على ذلك الأصل قولهم بأن تصور الحقيقة (الماهية) يكون عن طريق الحد التام .

ثم قالوا أن الحد التام يحتوى على الذاتيات والعرضيات ، ويقولون بأن الذاتى ما كان داخلا فى الماهية مثل دخول معنى الحيوانية فى الإنسان ، والعرضى ما كان خارجاً عنها كدخول معنى الكتابة فى الإنسان ، وينقض ابن تيمية هذا القول المبنى على أصلين فاسدين :

الأصل الأول : قولهم أن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج مستقلة عن وجودها الشخصى .

والأصل الثانى : تفرقتهم بين الذاتى للماهية واللازم لوجودها .

فدعوى المناطقة أن للماهية وجوداً مستقلا عن الأعيان يشبه دعوى بعض المعتزلة أن المعدوم شىء مستقل فى الخارج ، وهذا تصور خاطىء ، وسبب الخطأ هنا أن المناطقة وتبعهم الفلاسفة رأوا الشىء يمكن أن يعلم بالعقل قبل وجوده

فى الخارج ، ويمكن أن يحب ويكره ، ويمكن أن يطلب وينكر فقالوا : لو لم يكن ثابتاً فى الخارج لما طلبته النفس أو كرهته .

وحقيقة الأمر أن ذلك أمر موجود وثابت فى الذهن فقط ولا وجود له خارج الذهن فلا يشار إليه كما يشار إلى سائر المحسوسات ، أو معلوم أن الوجود الذهنى والتصورات العقلية الممكنة أوسع دائرة من الموجود فى الأعيان ، وهناك فرق كبير بين وجود الشىء فى الذهن وتحقق وجوده فى الخارج ، ومعلوم أن ماهية الشىء هى عين وجوده فى الخارج ، ولا فرق بينهم ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ، ونحن إذا تكلمنا فى حقائق الأشياء المطلقة فإنما نتكلم عن أشياء ثابتة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج وليس هناك وجود خارج الذهن إلا الوجود العينى الشخصى للأشياء وليس للماهية وجود متحقق إلا فى أفرادها المحسوسة ، ولقد غالى المناطقة والفلاسفة فى تفرقتهم بين الماهية والوجود فقالوا بالوجود المطلق والعقل المطلق وأدخلوا هذه التفرقة الفاسدة فى أمور الميتافيزقا فأطلقوا الوجود المطلق على الله ، ومعلوم كما قلنا أن الوجود المطلق لا يوجد إلا فى العقل ولو كان كلامهم صحيحاً لما كان هناك إله يعبد ولا رب يخلق فى خارج العقل ومن هذا الأصل الفاسد ينبغى أن نتلمس أسباب الخطأ والضلال لدى معظم الفلاسفة فى كثير من مواقفهم فى قضايا الميتافيزيقا .

أما الأصل الثانى الذى بنوا عليه كلامهم فى الحد فهو ما ذكروه من الفرق بين العرض اللازم للماهية والذاتى لها ، ويرى ابن تيمية أن التفرقة بين الذاتى واللازم لا معنى لها وهى تفرقة فاسدة لأنها تفرقة بين الأشياء المتساوية لأننا إذا جردنا الماهية عن الصفات اللازمة لها لم يبق فى الذهن منها شىء فالزوجية والفردية وهما صفتان لازمتان للعدد مثل الحيوانية والنطق للإنسان لا نستطيع إدراك العدد بدونهما كما لا نستطيع إدراك معنى الإنسانية إلا بلوازمها من الذاتى واللازم لوجودها وبدون فصل بينهما .

ب ـــ نقـــد القياس

يدور كلام ابن تيمية فى نقد القياس حول قضيتين ، الأولى : هل التصديق لا ينال الا بالقياس ؟ وهذا يسمى بالمقام السالب .

القضية الثانية : هل القياس يفيد العلم بالتصديقات ؟

(أ) فبالنسبة للقضية الأولى يرى ابن تيمية أنها دعوى بغير علم ، ذلك أنها قضية سلبية نافية وليست من الأوليات التى تعلم بالبداهة وهم لم يقدموا دليلا على صحة هذا السلب فهو قول بلا علم .

ثم هم يقولون أن السلب لا يوصل إلى علم وأن العلم متعذر مع السلب لأن القضايا السلبية لا إنتاج لها . هذا اعتقادهم فكيف يحكمون على البشر أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئاً من التصديقات بدون قياسهم هذا .

وفى مجال حديث المناطقة عن مواد القياس يفرقون بين العلوم البديهية والعلوم النظرية المكتسبة ، ولا يمكن أن تكون الأقيسة كلها نظرية لأن الأمر النظرى يحتاج فى تحقيقه إلى الأمر البديهى . ومعلوم أن هذا الفرق بين النظرى والبديهى فرق نسبى وإضافى . فقد يكون الشىء بديهياً عند شخص ما ولا يكون كذلك عند غيره . وقد يتعسر على البعض الحصول عليه بنظر طويل .

ويتوصل ابن تيمية بهذا إلى القول بعدم الحاجة إلى الحد الأوسط فى القياس الذى يربط بين المقدمتين ، فإن من التصديقات ما هو بديهى يحتاج إلى نظم هذا القياس وبالتالى لا يحتاج إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة ، فإذا كانت التصديقات بديهية فيكفى فيها تصور طرفى الموضوع والمحمول دون توسط الحد الأوسط .

ومما يثبت أن التصديقات نسبية عند ابن تيمية ، اعتباره القياس تعليلا ذهنياً للشىء الموجود فى الخارج ، فكل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها ويحكم عليها من خلال إحساسه بها ولهذا فقد استخدم بعض المناطقة قياس العلة أو (برهان لم ؟) الذى يستفهم به عن علة الوجود ، والبعض

الآخر استخدم قياس أن وهذا يثبت تفاوت قوى الناس الذهنية ، ونسبية المعرفة بين الأشخاص يترتب عليها بالضرورة طرق الحصول عليها ومنها ما يكون حسياً ومنها ما يحتاج إلى نظر واستدلال .

والذى يحصل على المعرفة بالحس والتجربة لا يحتاج إلى القياس ولا إلى معرفة الحد الأوسط .

والذى يحصل المعرفة بالنظر والاستدلال لا يحتاج إلى الحد الوسط أيضاً ، إلا إذا أراد أن يقنع غيره ، فيورد الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة . وقد يستخدم فيها الحد الأوسط لإقناع غيره فقط ، فى حين أن هذه القضايا ثابتة لديه هو ومتحصلة فى ذهنه .

(ب) نقض القول بالقضية الكلية :

سبق أن ذكرنا قول المناطقة بوجوب القضية الكلية فى القياس لكى ينتج ولهذا قالوا :

ولا إنتاج عن جزئيتين فى أى قياس لا بحسب صورته ولا بحسب مادته وهذا محل اتفاق بينهم ، ويرد ابن تيمية على ذلك بأنه يجب معرفة ما إذا كانت القضية الموجودة فى القياس هى فعلا قضية كلية أم لا ، لأنه إذا ثبت أنها غير كلية لا يحصل بها علم ولا نصل منها إلى نتيجة ، وإذا كان لابد من العلم بأن القضية ذاتها كلية فيصبح العلم بذلك أمراً بديهياً وضرورياً وبالتالى يكون كل واحد من أفراد هذه القضية بديهياً من باب أولى ، وإن كان العلم بها نظرياً فيحتاج الأمر إلى علم بديهى ، وهذا يؤدى إلى الدور الباطل ، يقول ابن تيمية ، وهكذا يقال فى سائر القضايا التى يجعلونها مبادئ البرهان ويسمونها الواجب قبولها ، سواء كانت حسية ظاهرة ، أو باطنة أو مجربة أو متواترة ، أو حسية مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس ، ومثل العقليات المحضة كقولنا الواحد نصف الاثنين ، فما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، فإذا قيل :

هذا العالم محـــدث
كل محدث لابد له من محدث

إذن العالم له محدث

فالقضية الكلية فى هذا القياس هى قولنا كل محدث لابد له من محدث يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهانى عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتم البرهان إلا بها، ولو شك عقل الإنسان فى وجود أن يحدث هو بلا محدث أحدثه فجواز ذلك فى غيره من الحدثات أولى ، وإن جزم عقله بذلك فى نفسه فلا يحتاج علمه بالنتيجة إلى العلم بالقضية الكلية وحينئذ لا يحتاج إلى القياس ، ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بالقياس البرهانى إلا ويمكنه العلم بذلك المطلوب دون حاجة إلى ذلك القياس .

(ج) هل لابد فى كل قياس من مقدمتين؟ :

ذكر أرسطو أن القياس لابد فيه من مقدمتين ، فلا يتأتى قياس من مقدمة واحدة ولا يكون القياس أكثر من ذلك، ويبين ابن تيمية فساد هذا القول من وجوه عديدة فأنت لا تجد أحداً من سائر العقلاء غير المناطقة قد نظم دليله على قوله بمقدمتين، فإنما يذكر الدليل الذى يلزم عنه مدلوله لزوماً ضرورياً فقد يكون الدليل من مقدمة واحدة، وقد يكون من مقدمتين وقد يكون من مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل إذ حاجة الناس تختلف .

ومعلوم أن القضايا العقلية لا يحتاج العلم بها إلى مقدمتين ، وكذلك القضايا الدينية لا يحتاج العلم فيها إلى قياس عقلى . فإذا كنا نستغنى عن القياس البرهانى فى العقليات ونستغنى عنه أيضاً فى السمعيات وسائر المعارف الدينية فيمتنع القول إذن بأن العلم لا يحصل إلا بالقياس البرهانى ، ومما يوضح ذلك أن القضية الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن قد أدركنا بحسنا أن هذه النار فقط محرقة ولم يندرج أن كل نار محرقة فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا كل

نار محرقة . فإن علمنا بصدق هذه القضية الكلية مستفاد من علمنا وصدقها فى الجزئية من باب أولى بل إن صدقها فى الجزئية هو دليل صدقها فى الكلية .

وإذا قيل بأن المراد بالقياس هو العلم بالكليات والكليات لا تكون إلا فى الأذهان . قيل لهم : على هذا التقدير فالبرهان لا يفيد الحكم بشىء موجود فى الخارج بل بأمور مقدرة فى الأذهان فيكون عدم المنفعة فى العلم بالموجودات .

وقصدهم الاستدلال على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة ، وفيه من التطويل ما لا فائدة له ، فقد يستدل الإنسان إذا شاهد أثراً أن له مؤثراً ، وإذا رأى الكتابة أن لها كاتباً من غير أن يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين ، فدعوى ضرورة ذلك دعوى باطلة .

والجانب الثانى فى نقد القياس هو قولهم : أن القياس يفيد العلم بالتصديقات . وهذه القضية من أدق القضايا التى عرض لها ابن تيمية فإذا كان القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة فهل من الضرورى أن علمنا بالنتيجة متوقف على علمنا بالمقدمتين أم أننا قد نعلم النتيجة دون حاجة إلى العلم بالمقدمات .

ولقد حصر المناطقة العلم فى طريقين :

الأول — طريق التصورات التى لا تحصل إلا بالحد .

والثانى — طريق التصديقات التى لا تنال إلا بالقياس .

وحصر العلم فى هذين الطريقين فقط لا دليل عليه ، وهو ادعاء كاذب ، فإذا قالوا أن العلم التصديقى لا ينال إلا بهذين الطريقين فإنهم بذلك قد أوجبوا على كل متعلم ومن أراد أن يعلم شيئاً أن يتعلم أولا الحد والقياس ، وكل هذه الدعاوى كذب فى النفى والإثبات فليس ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، وليس ما أثبتوه من طرقهم كلها حق .

ونلخص نقد ابن تيمية للقياس فى هذه النقطة فيما يأتى :

١ — القياس لا يفيد جديداً :

تكلم كثير من النظار فى المنطق وبينوا أن ما ذكره أرسطو فى القياس من صوره ومواده ليس فيه فائدة علمية مع ما يصحب ذلك من تعب ومشقة ، وما يمكن أن نصل إليه بالقياس نستطيع الوصول إليه بدونه ، فهو عديم الفائدة فى التأثير فى تحصيل العلم وجوداً أو عدماً ، فليس فيه تحصيل لعلم مجهول ولا حاجة به إلى علم موجود .

٢ — البرهان المنطقى غير فطرى :

لا شك أن أقصر الطرق إلى العلم الحقيقى هى الطرق الفطرية لأنها أكثرها استقامة ودلالة على المطلوب ، ومطاوب الأدلة هو الكشف والإثبات لا أن تكون عراقيل تمنع الوصول إلى المطلوب فإذا كان القياس صورياً وشكلياً أن يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علماً بحد ذاته وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه من العلوم الأخرى .

ويضرب مثلا على ذلك : فلو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء بالسوية فقال له اصبر ، فإنك لا تعرف القسمة حتى تعرف حدها . وتميز وبينها وبين الضرب لأن القسمة عكس الضرب فالضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر ، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه عاد المقسوم . . . . إلخ .

فإذا ألزم المرء نفسه ألا يقسم الدراهم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة لأن فطرته كافية فى تقسيم المطلوب بين النفر بالسوية دون حاجة إلى كل هذه التعريفات .

والكلام على القياس متفرع عن الكلام فى الأدلة وصحتها ، والحقيقة المعتبرة فى كل دليل هو « اللزوم » فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل

بالملزوم على لازمه وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولم يتصوره بعقله . فإنه يكفى أن يعرف أن هذا لازم لهذا لكى يحكم بصحة الدليل أو فساده، ومعلوم أن صدق القياس يتوقف على صدق مواده فإن كانت مواده يقينية استطعنا الوصول إلى النتيجة دون نظم القياس والعبرة ليست بنظم القياس لكن بصدق مواده فإذا كانت يقينية فتكون ثابتة لا تتغير وبالتالى نصل بها إلى المعرفة .

٣ — القياس استدلال معكوس :

ومن عيوب القياس أيضاً أننا نستدل فيه بالخفى على الجلى ، لأن البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وإيضاحه ، فإذا كان المدلول عليه أشد وضوحاً من الدليل فأنت بذلك تقلب الأوضاع وتعكسها .

ومن المعلوم أن القياس يفيد العلم بقضية كلية ، ويستدل فيه بصدق الكلية على صدق الجزئية وهذا أمر معكوس تماماً . لأن صدق الجزئية أسبق إلى العقل من صدق الكلية . فعلمنا بأن محمداً محدث أسبق من علمنا بأن كل إنسان محدث . ويستدل المناطقة فى القياس بالقضية الكلية على القضية الجزئية وهو استدلال بالخفى على الجلى كما سبق . لأن علم العقل بالقضية الجزئية أمر محسوس فهو أسبق إليه من العلم بالقضية الكلية .

هذه بعض وجوه النقد التى وجهها ابن تيمية إلى منطق أرسطو . وهو جزء من هجومه الشديد على فلسفة اليونان بصفة عامة ، ولقد كان لموقف ابن تيمية من المنطق أثر كبير فى نقد المعاصرين للمنطق . وقد أشار إلى هذه الحقيقة كثير من الدارسين . كما يرى المرحوم الدكتور على سامى النشار فى كتابه مناهج الأدلة أن نقد ابن تيمية لشرط المقدمتين فى القياس كان اتجاهاً عربياً وإسلامياً عاماً يقوم على أساس إطلاق الحرية للفكر من كل كل قيد وعدم التقيد بأى قيد صناعى .

وإذا كان ابن تيمية قد هاجم القياس بهذه الحدة وانتهى إلى قوله بأن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم ، فقد وضع فى كتابه الرد على المنطقيين بديلا عن طرق اليونان التى بين فسادها وأشار إلى الطرق العلمية الصحيحة

القريبة إلى الفطرة وهى طريقة الكتاب والسنة ، وطريقة الحس والتجربة . طريقة الآيات وقياس الأولى . وكلها دلائل يلزم عنها مدلولها بالضرورة بلا تكلف ولا مشقة وقد سبق ابن تيمية كلا من جون ستيورات مل ، وبيكون فى جعله الحس والتجربة والاستقراء أساساً للمعرفة الصحيحة (١).

(١) انظر الرد على المنطقيين ص ٨ — ١٢٠ ، وانظر كذلك مقارنة بين الغزالى وابن تيمية د . محمد رشاد سالم ص ٢٧ .

الفصل الرابع

فى مناهج البحث

٢ — الاستقراء العلمى

يعرف الاستقراء بأنه تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى قانون كلى يصدق عليها وعلى ما شابهها من الحالات الأخرى أو هو انتقال الذهن من حكم خاص إلى حكم عام بواسطة .

وينقسم الاستقراء إلى نوعين :

١ — استقراء تام وهو الذى يقوم على فحص كل الأمثلة الجزئية بحيث لا تتخلف حالة واحدة عن الإحصاء والفحص ، ولقد أطلق الباحثون على نتيجة هذا النوع من الاستقراء أنها اجتهادية مع اعترافهم بصعوبة الإحصاء الكامل لكل ظاهرة من الظواهر . ومن أهم خصائص هذا اللون من الاستقراء أن مقدماته كلية والنتيجة أيضاً كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات ، وليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل .

والمثال الذى ذكره أرسطو على هذا النوع من الاستقراء هو :

الإنسان — الحصان — البغل — طويلة العمر . وكل هذه الحيوانات لا مرارة لها — إذن فجميع الحيوانات التى لا مرارة لها طويلة العمر .

ولقد قوبل الاستقراء التام باعتراضات كثيرة من أهمها ، أنه لا سبيل لنا إلى الإحصاء الكامل لكل أفراد الظاهرة أو جزئيات الكلى . فكيف أحصى أرسطو كل أفراد الإنسان والحصان حتى يصدر هذا الحكم العام . وقد اعتذر عنه مؤيدوه بأنه لا يحكم على أفراد الإنسان وإنما يحكم على النوع ككل .

وإذا كان هذا الاعتذار صحيحاً فكيف عرف أرسطو أن هذه الأنواع فقط هى التى لا مرارة لها وأنها فقط طويلة العمر .

ومن هنا بدا لمعظم الباحثين أن هذا النوع من الاستقراء غير ممكن إن لم يكن مستحيلا .

٢ — الاستقراء الناقص : فهو الذى لا يحصى جميع الظواهر إحصاء كاملا ويكتفى فيه ببعضها ثم يعمم الحكم على الجميع ، والعمدة فى النوع من الاستقراء ليس هو مجرد الإحصاء الكمى كما فى النوع الأول ، وإنما يعتمد أصلا على الملاحظة والتجربة للوصول إلى اكتشاف العلة أو القانون .

ويعتبر المحدثون هذا النوع من الاستقراء جديراً بأن يسمى استقراء علمياً .

بين القياس والاستقراء :

١ — يعتبر كل من القياس والاستقراء منهجا مستقلا فى الاستدلال .

٢ — فى الاستقراء يكون انتقال الذهن من جزئى إلى كلى للوصول إلى قانون عام فهو استدلال صاعد . أما القياس فيتم فيه الانتقال من الكلى إلى الجزئى . فهو استدلال هابط .

٣ — يعتمد القياس على صدق المقدمتين شكلا وصورة مع النتيجة دون اهتمام بصدق النتيجة مع الواقع أو عدم صدقها ، أما فى الاستقراء فلا بد من صدق النتيجة مع الواقع ، ولذلك فإن القياس يسمى صوريا أما الاستقراء فهو واقعى .

٤ — صدق النتيجة فى القياس ضرورى ومطلق بالنسبة للمقدمتين ، أما النتيجة فى الاستقراء فقد تكون احتمالية بالنسبة للواقع وقد تكون يقينية .

٥ — لا يضيف القياس معلومات جديدة عما هو مذكور فى المقدمات أما الاستقراء فيضيف جديداً لم يذكر فى جزئياته . .

ولما كان الاستقراء وثيق الصلة بالواقع لأنه يستمد منه صدق النتيجة أو كذبها فقد اعتبره المعاصرون منهجاً للعلوم فى البحث لاعتماده على ملاحظة الواقع فى اكتشاف قوانينه وذلك عن طريق الملاحظة والتجربة وفرض الفروض واختيار صحتها ثم استبعاد الفرض الزائف واستبقاء الفرض الصحيح .

مراحل المنهج الاستقرائى

١ — الملاحظة والتجربة :

هى أول مرحلة يقوم بها الباحث لإتمام عملية الاستقراء العلمى ملاحظة الظاهرة موضوع البحث بقصد الكشف عن خصائصها وأسباب وجودها ، وهى ملاحظة مقصودة يقوم بها الباحث فى ظروف متغيرة بالكشف عن أسباب وخصائص هذه الظاهرة المقصودة، ولعل أوضح مثال على ملاحظة الظواهر ما يقوم به علماء الفلك من رصد حركات النجوم والأفلاك للكشف عن قوانينها ، وأوضح مثال على التجربة ما يقوم به علماء الطبيعة فى المعمل من تجارب على مادة معينة للكشف عن عناصرها المكونة لها .

ولا شك أن إجراء التجارب أهم من مجرد الملاحظة ، لأن الملاحظة عمل كمى عددى، أما التجربة فتتعلق بالكشف عن العلل والقوانين التى تحكم هذا الكم من الظواهر .

شروط الملاحظة :

(أ) الدقـــة :

من أهم شروط الملاحظة أن يكون الباحث دقيقاً فى تسجيلها ورصدها ، وهذا يستلزم منه أن يكون سليم الحواس، واعيا بماذا يفعل ، وأن تتوافر عنده الأدوات والأجهزة اللازمة لتسجيل ما يراه حول ملاحظته ، لأن طبيعة عمله قد تستدعى استحضار الآلات المخصوصة التى لا يتم عمله إلا بها .

(ب) الموضوعية :

وهذا يعنى أن يسجل الباحث ما يراه فعلا ويلاحظه لا ما يريد هو تسجيله ، وفرق كبير بين تسجيل الموجود واقعاً أمام الباحث وتسجيل ما يرغب الباحث فى تسجيله ، فالموقف الأول هو موقف الباحث الموضوعى الذى يقصد الحق الموجود . أما الثانى فهو متبع لهواه وليس باحثاً عن الحق .

وهذا يستدعى من الباحث أن يكون أميناً ، فلا يسجل إلا ما يراه فعلا ، وأن يبتعد عن الأغراض الشخصية ولا يتعصب لفكرة سابقة فى ذهنه يرغب فى إظهارها على حساب التجربة ، وألا يكون متعصباً لمذهب معين أو لعالم معين ، بل يكون هدفه الحق لذات الحق .

(ح) القدرة العقلية عند الشخص نفسه :

سواء كان يقوم بالملاحظة أو بالتجربة ، فلابد أن تتوافر فيه بعض الشروط الضرورية حتى يقوم بعملية الملاحظة على الوجه المطلوب ، فينبغى أن يكون فطناً مزوداً بروح النقد والتمحيص ، فلا يسارع فى تأييد وجهة نظره فى فهم الظاهرة إلا بعد تمحيص كل الاعتراضات حولها لتخرج ملاحظته من التجربةوقد زادت قوة ، هذا بالإضافة إلى أن تمتعه بالروح النقدية يمنعه من الوقوع فى الأخطاء المحتملة .

وهذه الشروط ينبغى توافرها فى التجربة أيضاً ولا فرق فى ذلك بين الشخص الذى يقوم بالملاحظة أو التجربة .

٢ — الفرض :

لا يكتفى الباحث بالملاحظة والتجربة فى تفسير الظواهر التى يشاهدها ، لأن الملاحظة والتجربة لا يستطيع الباحث من خلالهما أن يصل إلى إدراك العلاقات المتبادلة بين الظواهر التى لاحظها ولا يفيده فى إدراك هذه العلاقة كثرة الملاحظات دون أن يتساءل عن أسباب حدوثها ، وعن العلاقة بينها وبين أسبابها .

وانتقال الذهن من الحالات الجزئية إلى القانون العام الذى يهدف إليه الاستقراء لا يتم دفعة واحدة لأن الظاهرة حالة جزئية والقانون كلى وعام ، وهناك فرق كبير بين الموقفين ، وهنا تتمثل فطنة الباحث وسعة خياله فى طرح مجموعة من التساؤلات التى تسمى فروضاً ليصل بها إلى الكشف

عن أسباب الظواهر . ولا قيمة للملاحظة والتجربة إذا لم يتبعها الفرض الذى يكشف لنا عن القانون العام الذى يحكم هذه الظاهرة وما ماثلها .

ولا يقتصر دور الباحث على الملاحظة أو التجربة أو النتائج التى تؤدى إليها ،وإنما لابد أن يكتشف العلاقةبين هذه الظواهر ليربط بينها بالتفسير العلمى الصحيح ليستطيع أن يتنبأ بالمستقبل ،وأن هذه سوف تحدث مرة أخرى إذا تكررت نفس الظروف التى حدثت فيها . و ينبغى أن يعلم الباحث أن الملاحظة الدقيقة هى التى تؤدى إلى نتائج صحيحة .

وكلمة « فرض » عرفت لدى الإغريق بمعنى المبدأ الفعلى الذى يسلم المرء بصحته دون أن يملك دليلا على صحته لشدة شيوعه وعمومه ، كقولنا أن العددين المساويين لعدد ثالث متساويان ، فهذه يسلم بها الرياضى بداهة لشدة عمومها بين أهل الاختصاص .

وقد استعملها أفلاطون فى نفس المعنى تقريباً فكانت كلمة فرض مساوية عنده لكلمة مبدأ أو المبدأ العام الذى نستنبط منه جميع القوانين الفرعية بطريقة قياسية .

أما أرسطو فقد عرف الفرض بأنه المنبع الأول لكل معرفة نكتسبها ، وأنه نقطة البدء فى كل برهنة ، وهذا يقرب من المعنى الذى أخذ به أفلاطون.

وفى العصور الوسطى كانت الكلمة تستعمل بمعنى القضايا العامة التى تستنبط منها بعض الأحكام الجزئية التى تسمح بالتنبؤ بالظواهر فى المستقبل .

وفى عصر ديكارت استخدمت كلمة فرض بمعنى الحدس أو التكهن أو التخمين ، وهذا يعنى أن الفروض هى تكهنات يضعها الباحثون لاكتشاف العلاقات بين الظواهر وأسبابها . فالفرض إذن حدس بالسبب فى وجود الظاهرة .

وإذا صدق هذا الحدس بعد اختباره أصبح قانوناً عاماً نرجع إليه فى تفسير هذه الظاهرة عند تكرار حدوثها . وهذا هو غاية الاستقراء وهدفه الكشف عن القانون .

أما إذا كذب الحدس فينبغى البحث عن فرض آخر نتوقع صحته وصدقه فى تفسير الظاهرة (١)

أهمية الفروض :

لا شك أن الكشوف العلمية الكبرى تخضع فى نشأتها للفرض العلمى فقوانين نيوتن فى تفسير الجاذبية ، وقانون الطفو وغيره لم تكن فى بدايتها إلا فروضاً حدس بها أصحابها ثم قاموا بتجاربهم لإثبات صحة هذه الفروض؟ إلى أن أصبحت قوانين عامة أسهمت فى تقدم العلوم المختلفة ، ولقد تبنى المنهج التجريبى مبدأ الملاحظة والتجربة والفروض واعتبر الفرض جوهر المنهج وأساسه ، ومنه تكون البداية فى كل استدلال تجريبى ، وسواء كان الفرض صحيحاً أو زائفاً فإنه يسهم فى إثراء التجربة ونموها ، وقد يستخدم الفرض فى الكشف عن القوانين الثابتة فى الأشياء التى تسيطر على مجموعة من الظواهر المتعلقة بالماضى فيساعدنا فى تفسير الأحداث التاريخية التى وقعت فى الماضى والوقوف على أسبابها ، كما يستعملها أيضاً فى التنبؤ بما سيقع مستقبلا ، وذلك إذا كان يتعلق بالظواهر الطبيعية أو الاجتماعية ، وتبدو أهمية الفرض فى تنبيه الباحث إلى أنواع التجارب التى يقوم بها بناء على حدسه بالقانون العام ، وكثيراً ما يرشد الفرض الباحث إلى ظواهر جديدة لم يكن له أن يلحظها لولا هذا الفرض ، وإذا صدق الفرض وأصبح قانوناً عاماً تغيرت وظيفته إذ يستخدم بعد ذلك فى تفسير الظواهر التى كنا نجهلها أو نجهل أسبابها ، فى الواقع ليس العلم إلا فرضاً أكثر عمومية يتسم بالحتمية المطلقة والمبادئ العامة فى العلوم المختلفة ليست إلا فروضاً زاد يقين العلماء بها ،ومعظم الحقائق العلمية والنظريات الطبيعية بدأت بالفرض الصحيح .

---

(١) الاستقراء والمنهج العلمى . د . محمود زيدان ص ٤٨ .

أنـــواع الفروض

١ — الفرض العملى :

لابد أن نميز هنا بين الفرض العلمى وغيره من الفروض الأخرى إذ الفرض ليس قاصرا على العلماء وحدهم ، فبجانب الفرض العلمى يوجد الفرض الاسطورى الذى كان يستخدم فى العصور السابقة على الاكتشاف العلمى فى تفسير بعض الظواهر ، كما كان الشأن لدى قدماء المصريين ، وهناك الفرض التاريخى ، والفلسفى . . إلخ .

وقد يستعمل المرء الفرض فى حياته العادية بطريقة تلقائية فطرية فى حل مشاكله اليومية ، فإذا ظهر أمامه مشكلة من نوع ما ، فإنه قد يضع أمامه مجموعة من الاحتمالات التى يتوقع حل مشكلته فى واحد منها ، ثم يختبر كل الاحتمالات ليميز بين الصحيح منها والزائف ، ومن هذا القبيل ما تقوم به رجال المخابرات بصدد البحث عن مرتكبى الجرائم . فهم يبدأون أولا بجمع المعلومات ، وقد يستعينون فى ذلك ببعض الشهود . ثم يفحصون مكان الجريمة . ثم يتخيلون الوسائل التى يمكن أن يستعين بها المجرم فى فعل الجريمة ،وقديلجأون إلى الاستعانة بالبصمات المجموعة من المجرمين ويقارنون بينها وبين البصمات الموجودة فى جسم الجريمة ثم يقارنون بين ظروف الشخص الذى هو موضع الشبهة وظروف ارتكاب الحادث . ثم يضعون مجموعة من الفروض يصلون منها إلى تعيين الشخص بيقين. وهكذا فان الحياة اليومية لكل شخص منا تبدو كأنها مجموعة الفروض التى يقوم بها الإنسان بطريقة عشوائية ينظم بها حياته الخاصة وعلاقته بالبيئة والمجتمع ، وقد يطلق على هذا النوع اسم الفرض العلمى أو الفطرى .

٢ — الفرض الفلسفى :

هو امتداد للفرض الأسطورى ومرحلة من مراحله التاريخية المتطورة فمثلا تخيل قدماء المصريين أن العالم صندوق كبير سقفه السماء وقاعه الأرض .

فهذا فرض أسطورى . تطور هذا الفرض عند اليونان فوضعوا فرضا يفسر نشأة الكون كله وأرجعوا أصله إلى الماء . وقال آخرون بل هو الهواء . وآخرون قالوا هو الماء والهواء . وهكذا تطور الفرض الأسطورى فتحول إلى الفرض الفلسفى ، وتتعدد هذه الفروض بحسب تعدد أصحابها وطبيعة المشكلات التى تعالجها ، ولا تحتاج الفروض الفلسفية إلى التحقق من صدق نتيجتها . ولا يستطيع صاحبها أن يدعى لها هذا الصدق اليقينى ، ومع أنها لا ترقى إلى اليقين الحازم إلا أنها قد تتحول عند بعض الشعوب إلى عقائد وأديان . كما هو الشأن فى مذهب زرادشت الذى افترض أن هناك إلها للخير وإلها للشر بناء على أنهما ضدان لا يرجعان إلى أصل واحد . وتحول هذا الفرض إلى عقيدة عند الفرس قديما . وكذلك الأمر عند مانى وبوذا فإن مذاهبهم كانت فى بداية عهدها فروضا عقلية تحولت بفعل الزمن إلى عقائد وديانات يأخذ بها كثير من الناس .

٣ — الفرض العلمى :

وهو المرحلة الثالثة للاستقراء . إذ تبدأ مراحله بالملاحظة ثم التجربة . ثم الفرض ، ويمتاز الفرض العلمى عن الفروض الأخرى بأن الباحث لا يتكهن بالنتيجة قبل أن تقول التجربة كلمتها بخلاف الفرض الفلسفى أو الفرض العملى . فإن الشخص قد يحدس بنوع النتيجة ، التى تكون فى معظم الأحيان خاطئة ولا يكتشف خطأها إلا بعد زمن طويل .

وقد يعرض الفرض الفلسفى كما لو كان حقيقة مطلقة لا تحتاج فى إثبات صحتها إلى برهان . أما الفرض العلمى فإن الباحث يعرضه كما لو كان سؤالا يحتاج إلى إجابة أو على هيئة احتمال يقدم فيه الشك على اليقين . ثم ينتظر تأكيد صحة الفرض أو كذبه من التجربة ذاتها .

أهم شروط الفرض العلمى :

١ — أنه يستمد صدقه من الملاحظة والتجربة ، فهو يبدأ من الواقع الحسى وينتهى إلى الواقع الحسى ، ولا مجال فيه للشطط العقلى أو الاجتهاد

والتخمين ، ولذلك فهو يرتكز دائماً على الحقائق المشاهدة ، فالملاحظة والتجربة مقدمة ضرورية للفرض .

٢ — ألا يقبل الواقع صدق نقيضه ، وهذا يتطلب من الباحث أن يقوم بتمحيص الفرض ونقده قبل الشروع فى إجراء التجارب عليه فإذا ظهر له أن نقيض هذا الفرض صحيح فيكون عرضه حينئذ خاطئا . لأن صدق نقيضه يعنى كذبه هو ، وعلى الباحث أن يستبعد الفرض الزائف ويبحث عن آخر . وهكذا إلى أن يصل إلى فرض لا يصدق نقيضه .

٣ — أن يكون الفرض غير متعارض مع الحقائق العلمية الثابتة ، وإلا كان الفرض غير صحيح . وعلى الباحث أن يفرق هنا بين الحقائق الثابتة والنظريات التى ما زالت خاضعة للشك والتمحيص . فليس كل ما يدعيه العلماء حقائق علمية بلغت درجة اليقين ، وإنما معظمها إما نظريات وقد تكون فروضا لم ترق إلى مستوى النظرية . وينبغى أن يعلم أن أسمى الفروض هو ما طابق الواقع .

٤ — يجب على الباحث أن يحدد فرضه فى صيغة دقيقة تمكنه من إجراء الملاحظة والتجربة عليها بسهولة ويسر ، وأن يقتصد فى الفروض بقدر الإمكان لأنه كلما زاد عدد الفروض تشتت ذهن الباحث وتوزع جهده وفكره . وهذا قد يؤدى إلى عدم وضوح الرؤية وعدم الدقة فى الوصول إلى النتيجة بسبب تردده وتحيره بين هذه الفروض الكثيرة .

تحقيق الفرض :

بعد القيام بالعمليات السابقة ينتهى الباحث إلى اختبار صحة الفرض الذى اهتدى إليه ، ولا يمكن الاقتصار على مراحل الملاحظة والتجربة والفرض دون هذه المرحلة الأخيرة ، لأنها هى التى تبين له فساد هذا الفرض فيستبعده من مجال البحث أو يتبين له صدق الفرض فيجعله قانونا عاما ينطلق منه لتفسير الظواهر المشابهة ولا يرقى الفرض إلى مستوى القانون العلمى إلا بعد التأكد من صدقه فى هذه المرحلة ، وفى هذه المرحلة يستعرض

الباحث جميع الفروض والاحتمالات الممكنة ثم يبرهن على فساد جميعها ما عدا فرضا واحدا لا يجد لديه ما يعارضه أو يبين فساده فيبدأ فى تحقيق صدقه ، وهناك طرق مختلفة للتأكد من صحة الفرض العلمى .

١ — طريقة الاتفاق :

ويقصد بها أن تكون هناك ظواهر متعددة تتفق كلها فى حالة واحدة لكنها تختلف فى جميع الحالات الأخرى . فإن الحالة التى تتفق فيها كلها تكون سبباً فى وجود الظاهرة . فإذا قلنا مثلا أن ظاهرة الرشوة منتشرة بين معظم أبناء العصر ، ووجدنا أن بعض أبناء العصر يختلفون فى كل شيء ولكنهم يتفقون فى قلة التدين وانعدام الأخلاق . فيمكن لنا أن نفسر وجود ظاهرة الرشوة بأن سببها هو قلة التدين وانعدام الخلق . وهذه الطريقة تستخدم غالبا فى مرحلة وضع الفروض .

٢ — طريقة الاختلاف :

ويقصد بها المقارنة بين ظاهرتين أو أكثر فنجد أنهما يتفقان فى كل الحالات ويختلفان فى حالة واحدة . فيدل ذلك على أن حالة الاختلاف هى سبب وجود الظاهرة .

وهذان الطريقان فى التحقق من صحة الفرض يعتمدان على قانون السببية . لأن وجود السبب فى الطريقة الأولى نتج عنه مسببه واختفاؤه فى الطريقة الثانية نتج عنه اختفاء المسبب أيضاً ، وهذا ما يسمى بقانون العلية ، ومعلوم أن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما . وهذا بناء على الاطراد والثبات فى الطبيعة .

ومن أمثلتها فى حياتنا الاجتماعية أنك قد تدخل ديواناً كبيرا فتلتقى بمجموعة كبيرة من الموظفين أحدهما يرتشى والآخر لا يرتشى فتبحث عن السبب وتضع الفروض . فتجد أن جميعهم يتفق فى جميع الظروف والحالات إلا أن بعضهم ينحدر من أسرة متدينة والآخر ينحدر من أسرة

فاسدة . فيكون اختلافهما فى نوع الأسرة التى ينتمى كل منهم إليها هو سبب الظاهرة .

٣ — طريقة التلازم :

ويقصد بها أن يكون وجود الظاهرة ملازما لوجود شىء آخر ومرتبط به وجودا وعدما . كتوقف العلة على معلولها ، فالظاهرة التى تقع كلما وجدت ظاهرة أخرى علينا أن نحكم بتلازم الأولى للثانية . كظاهرة البرق عند نزول المطر ، وظاهرة الحرارة عند احتكاك المعادن .

ومن أمثلتها فى الحياة الاجتماعية ، ظاهرة انتشار المرض عند افتقاد النظافة ، وقد يكون هذا التلازم عكسيا بمعنى أن وجود الظاهرة يلزم عن اختفاء ظاهرة أخرى كما فى المثال السابق ، وقد يكون تلازما طرديا بمعنى أن وجود الظاهرة يرتبط بوجود الظاهرة الأخرى . كوجود الحرارة عند وجود الاحتكاك ، وتفشى المرض عند تفشى الجهل .

٤ — التغير النسبى :

بمعنى أنه إذا تغيرت ظاهرة بنوع ما من التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى نوعا ما من التغير فإن هناك علاقة سببية بين الأولى والثانية ، وتعتمد وهذه الطريقة على ضرورة التلازم بين العلة والمعلول فإذا كان نموالنبات يتغير نوعا ما من التغير كلما تعرض لأشعة الشمس أدركنا نوع العلاقة بين أشعة الشمس ونمو النبات وأن الأولى سبب فى الثانية .

٥ — طريقة البواقى :

إذا لاحظنا مجموعة من الظواهر يترتب عليها مجموعة من النتائج واستطعنا اكتشاف العلاقة بين كل الظواهر ونتائجها ما عدا ظاهرة واحدة ونتيجة واحدة فإن الظاهرة المتبقية تكون سبباً فى النتيجة المتبقية ، وتعتمد هذه الطريقة على ارتباط كل علة بمعلولها فى كل من الظواهر والنتائج

فلو لاحظنا مثلاً أن البرد وتجمع السحب واصطدامها يتبعها أمطار ثلجية مصحوبة بالرعد والبرق ، واستطعنا أن نرجع الأمطار إلى سببها الغالب وهو البرد المصحوب بالسحب فإنه يمكننا بعد ذلك أن ندرك العلاقة بين الرعد والبرق كظواهر وتجمع السحب واصطدامها كأسباب لهذه الظواهر (١) ! !

---

(١) انظر الاستقراء والمنهج العلمي د . محمود زيدان ، الفصل الخامس ،
المنطق الحديث و مناهج البحث . د محمود قاسم ٢١٠ — ٢١٨

الفصل الخامس

منهج القــرآن فى تأسيس اليقين

طبيعة البحث فى العلوم الإسلامية :

(أ) نقصد بالعلوم الإسلامية مجموعة العلوم التى تستمد أصولها وفروعها من مصادر الإسلام الأولى كعلوم التفسير والحديث والفقه والأصول وعلم الكلام ، ويلحق بهذه العلوم مجموعة العلوم التى ظهرت لخدمة العلوم السابقة واعتبرت وسيلة لفهمها والوقوف على مقاصدها وأهدافها . وأعنى بهذه العلوم علوم النحو واللغة والبيان وعلوم التاريخ والسير .

فإن المجموعة الثانية إنما ظهرت لخدمة المجموعة الأولى من العلوم وهى من لواحقها ومن وسائلها فى نفس الوقف .

هى من لواحقها إذا نظرنا إليها بحسب ظهورها تاريخيا . فلقد ظهرت هذه العلوم لما اشتدت حاجة المجتمع إليها لكثرة شيوع اللحن والتحريف فى القرآن والسنة وفشو الخطأ فى اللسان العربى لكثرة ما دخل فى الإسلام من رجال الأعاجم وغيرهم .

وهى وسائل إذا نظرنا إليها باعتبار أنها تساعد على فهم النص القرآنى وحفظه من التحريف واللحن ، ولذلك فإن هذه العلوم لا غنى عنها للباحث فى العلوم الإسلامية كما اعتبرت من جملة علوم القرآن .

ولما كان معظم هذه العلوم يعتمد فى غالب الأحيان على السماع والرواية التاريخية كان لابد أن يختلف منهج البحث فيها عن العلوم الأخرى التى تعتمد على رصد الظواهر وملاحظتها وإجراء التجارب عليها .

وإذا كان الباحث فى العلوم التجريبية يهتم بتحقيق صحة الفرض العلمى فإن اهتمامه فى العلوم الإسلامية عموما يكون موجها إلى التحقق من صدق الراوى الذى ينقل عنه خبرا وصحة الخبر فى نفسه ،ولما كان السماع والرواية

هما الطريق المعروف الذى نقل إلينا خلالهما تراثنا الإسلامى فقد كان جهد علمائنا السابقين موجها إلى وضع المعايير الدقيقة التى ينضبط بها الخبر المروى أو المسموع ، والتى يكون بها الراوى نفسه دقيقا وأميناً فى نقله للخبر وثقة فيما يرويه . ولقد دون علماء الحديث هذه الضوابط وجعلوها محور القبول للرواية أو رفضها ، والذى يقارن هذه الضوابط بما وضعه علماء المناهج المعاصرون من شروط ينبغى توفرها فى الباحث يجد الفرق واضحا والبون كبيرا بين الموقفين . فليست شروط الباحث عن علماء المناهج إلا جزءا من كل مما وضعه رجال الحديث من ضوابط ينبغى توافرها فيمن ينقلون عنه ، فإن علماء المناهج قد لاحظوا فى شروطهم مجموعة الصفات العقلية وأهملوا تماما الجوانب الخلقية والسلوكية فى الباحث لأنها لم تكن تعنيهم فى شىء . أما علماء الحديث فبالإضافة إلى ما شرطوه فى الراوى من صفات عقلية نبه إلى معظمها علماء المناهج أضافوا إلى ذلك الجوانب الخلقية والسلوكية فى الراوى اللذين ينبعان من الاعتقاد الدينى . فإن هذين الجانبين لهما أثر كبير فى دقة العمل الذى يقوم به الراوى فى أمان النفس واطمئنان القلب له .

قد يقول البعض أن هذا يتصل بجوانب أخرى لا علاقة لها بالتجربة ومعطياتها فإن الباحث فى التجربة يترك تجربته تتكلم ولا يتكلم هو ، وقد يقال إن هذه الأمور لا تؤثر فى التجربة ولا فى نتيجتها فلا اعتبار لها ، وقد يقال غير ذلك ، ولكن ينبغى ألا نغتر ببريق الألفاظ التى يستعملها هؤلاء فكم أضلوا الخلق برنين كلماتهم التى فتشناها فلم نجد طائلا تحتها .

أليس الباحث والراوى كلاهما باحثا عن الحقيقة وناقلا لها ؟ . بل إن الحقيقة التى ينقلها راوى الحديث أكثر خطرا من غيرها لاتصالها بأمور الاعتقاد وما يترتب عليها من علاقات بين الإنسان والمجتمع ككل ، ومن هنا وجدنا المنهج الذى وضعوه أكثر صرامة فى الوصول إلى الحقيقة وأكثر دلالة عليها ، ومن يقرأ منهج المحدثين وما التزموا به من أصول فى ضبط هذه المناهج لا يسعه إلا الدهشة والإعجاب لما توصل إليه هؤلاء

العلماء من قواعد منهجية فى هذا الوقت المبكر من التاريخ ، ولقد أسسوا فى سبيل ضبط هذا المنهج علما مستقلا بذاته هو علم الجرح والتعديل الذى ننبه إلى أهميته وضرورة الوقوف على أصوله لكل باحث فى الدراسات الإسلامية ، ومن أهم معالم هذا المنهج أن « الجرح مقدم على التعديل » بمعنى أن الشك مقدم على اليقين ، أو بحسب المصطلح الحديث فإن الأصل هو الشك حتى يثبت عكسه . وهذه قاعدة لها أهميتها فى قبول الخبر أو رفضه وفى تعديل الراوى أو تجريحه . وبالتالى فى قبول روايته أو رفضها . ولذلك فقد وجدنا عندهم ألقابا وضعوها لكل راو حسب درجته فى تطبيق الضوابط التى وضعوها وسلامتها له . فوجدناهم يقولون أن فلانا «مدلس» أو متهم أو وضاع للأحاديث أو كاذب ،وفلانا ثقة .

ووجدنا درجات الأحاديث فى السند تختلف أيضاً بحسب درجات رواتها، فهناك الحديث الحسن والصحيح ، الحسن الصحيح والضعيف والموضوع والمتواتر وخبر الآحاد ، وهذه المصطلحات كلها مستمدة من الدرجة التى يكون عليها الراوى دقة وانضباطا للرواية .

ومما ينبغى أن نلفت النظر إليه هنا أن كثيراً ممن يكتبون عن الأدلة والبرهان فى فكرنا الإسلامى حين يكتبون عن دلالة القرآن والسنة يكتفون بقولهم الدليل من القرآن كذا ومن السنة كذا ، ثم يذكر نص الآية أو الحديث وهذا فى حد ذاته قد يكون كافيا لمن سلمت سريرته وخلا عقله من الشكوك والشبهات . أما فى مخاطبة غير المسلم أو من يرغب فى التزود بالبرهان العقلى فإن ذلك لا يكفى فى إقناعه . وإنما لابد أن يضاف إلى ذلك شىء آخر له أكبر الأثر فى الإلزام بالبرهان ، وهو التنبيه إلى الأدلة البرهانية المتضمنة فى النص آية كان أو حديثاً ، ذلك أن كل دليل شرعى له جانبان :

الجانب الأول : وهو دلالته النصية بلفظه ومعناه .

الجانب الثانى : وهو ما يرشدنا إليه النص من برهان يقينى قطعى الدلالة على المراد .

فإن الدارسين قد ركزوا جهودهم على الجانب الأول وغفلوا تماما عن الجانب الثانى ، وربما كانت أهمية الجانب الثانى فى الاستدلال لأبناء عصر معين ولمستوى ثقافى معين أكثر أثرا ومناسبة من الجانب الأول .

هذه قضية نلفت النظر إليها لأهميتها فى يقين المسلم المعاصر خاصة مايتصل منها بالجانب العقائدى . لأنه ما من قضية عقدية ساقها القرآن الكريم إلا قرنها بدليل صدقها وبرهان يقينها القطعى فى دلالته . فيجب على كل باحث ألا يغفل عن التنبيه إلى ما يحتويه النص القرآنى من برهان عقلى يتصل بالموضوع الذى يتحدث عنه ، ونخص هنا ما يتصل بموضوع الإيمان بالغيبيات ودلائلها .

ولقد اهتم القرآن ببناء اليقين لدى المسلم فى المعرفة والاعتقاد ، وجعل اليقين أساسا لمنطلق المسلم فى أقواله وأفعاله الظاهر منها والباطن ، ولا شك أن بناء اليقين فى المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين فى الاعتقاد . سواء تعلقت هذه المعرفة بوجود شخص . كمعرفتنا أن محمداً رسول الله يقيناً وأنه كان موجودا فى مكة ، أو تعلقت بخبر مروى كمعرفتنا بأقوال الرسول التشريعية أو تعلقت بأفعال وأحداث تاريخية كمعرفتنا بكيفية حج الرسول وبغزواته وكيف كان يدعو أهل مكة . . إلخ . وقد تتعلق هذه المعرفة بوجود الأعيان فى ذواتها . كمعرفتنا بوجود مكة وأن فيها الكعبة .

فموضوع المعرفة هنا هو أعيان هذه الأشياء الماضية وتاريخها . لكن قد يكون موضوع المعرفة شيئاً لا يخضع لعامل الزمان ولا للحواس فلا يصدق عليه معنى الماضى أو الحاضر والمستقبل كمعرفتنا بوجود الله مثلا . وقد تتعلق المعرفة بالأشياء المستقبلية كمعرفتنا بما سيقع من أحداث بناء على ما استقرأناه من ظواهر تحمل معنى العلة أو السبب لما سيقع .

والقرآن الكريم يجعل أساس اليقين فى المعرفة بأنواعها السابقة نابعا من الحواس أو واصلا إليها بسبب ما ، وما لم تكن أدلته على قضية ما أدلة حسية مباشرة فهى تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر تستمد منه يقينها التجريبى ، ولما كانت أهم الحواس وأكثرها فائدة فى بناء المعرفة اليقينية

حاستى السمع والبصر وجدنا القرآن يركز عليهما فى مقامات متعددة ، وفى كل هذه المقامات كان يقدم القرآن ذكر السمع على ذكر البصر . نظرا لأنه أكثر شمولا من حاسة البصر فقد يتعلق بالماضى والغائب أما البصر فلا يتعامل إلا مع المرئيات المباشرة ، وفى مستقبل حياة الإنسان يولد خاليا من العلم بكل شىء . لكن الله تعالى يمن عليه بما وهبه من حاستى السمع والبصر لتحصل بهما المعرفة بالأشياء من حوله. قال تعالى «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً . وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » فنفى العلم أولا . ثم أتى بذكر أسبابه ووسائل تحصيله من السمع والبصر والفؤاد . هذا فى بداية عهد المرء بحياته .

وفى آية أخرى نجد القرآن يركز على هذه الحواس الثلاثة ويجعلها مناط مسئولية المرء يوم القيامة أمام ربه . قال تعالى : « ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » فالآية اشتملت على قضيتين :

الأولى : عدم الاتباع بغير علم ، وهذه جاءت فى صيغة النهى .

الثانية : مسئولية المرء عن سمعه وبصره وفؤاده . وهذا يعنى تعلق المسئولية بما تسمع حقيقة ، وبما تبصر حقيقة ، وبما يستقر فى قلبك من يقين حقيقة .

ولقد تكرر ذكر حاستى السمع والبصر بهذا الترتيب فى القرآن الكريم أكثر من عشرين مرة ، وهذا يعطينا مؤشرا هاما لعناية القرآن بأن يكون يقين المرء بما حوله من أشياء فى هذا العالم مؤسسا على ما يسمعه هو ، وما يبصره هو ، وما يستقر فى قلبه من يقين .

وذلك أن المدركات سواء كانت سمعية أو بصرية تعتبر أمورا مجربة لمن أدركها بحواسه . فإذا أخبر عنها — وجوداً أو عدما — فإنما يخبر عما رأى بنفسه أو عما سمع بنفسه فيكون علمه بالأشياء مؤسسا على إحساسه هو بها وليس على إحساس غيره ،ولا شك أن المعرفة المؤسسةعلى تجربة الشخص

نفسه أوثق من غيرها وأكثر أثرا فى بناء اليقين بهذه الأشياء . وهذا ما يحرص عليه القرآن دائما فى بناء المعرفة أن يكون يقينك بالأشياء مؤسساً على معرفتك أنت بالأشياء.ومن هذا المنطلق جاء خطاب القرآن فى رد دعوى المشركين والمجوس حين جعلوا الملائكة إناثا ونسبوها لله . قال تعالى : مصورا دعواهم«وجعلوا الملائكةالذين هم عبادالرحمن إناثا » . ثم رد عليهم هذه الفرية بقوله : « أشهدوا خلقهم » ؟ بمعنى هل عاينوا خلق الملائكة وشاهدوهم حتى يحكموا عليهم بذلك ، هل رأوهم حال خلقهم ؟ . وهذا الاستفهام يتضمن معنى الإنكار والرفض لهذه الدعوى ، والمعنى أنهم لم يشهدوا الملائكة حال خلقهم فكيف يشهدون على شىء لم يروه ، ولذلك فإن دعواهم كاذبة .

وفى مقام آخر يضرب القرآن مثلا لكيفية بناء المعرفة على اليقين حين يرد على افتراءات المشركين فيقول عنهم «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » بمعنى أنهم لم يشهدوا بحواسهم خلق أنفسهم ولا خلق السموات والأرض . فكل دعواهم فى ذلك ليست مؤسسة على يقين . ومن هنا فكل ما يبنى عليها من نتائج تكون باطلة .

ولقد تكرر فى القرآن ذكر مادة شهد ويشهد وشاهد فى مواضع كثيرة جاءت متفرقة فى سور القرآن الكريم، لكنها فى كل مواضعها جاءت لتؤكد لنا أن شهادة المرء على شىء ما أو بشىء ما ينبغى أن يؤسس يقين المشاهدة الحسية ، وكذلك فى أمور المعاملات اليومية بين الناس وأمور المنازعات بين المتخاصمين . ينبغى أن تؤسس المعرفة فيها على يقين المشاهدة أو التجربة الحسية سمعية كانت هذه التجربة أو بصرية .

إننى أدعو الباحثين إلى تلمس عناصر المعرفة اليقينية المؤسسة على تجارب الحواس فمن القرآن الكريم وتوجيهاته وإرشاداته . أقول المعرفة اليقينية ولا أقول المنهج التجريبى كمصطلح علمى حديث . ذلك أن المنهج التجريبى جزء من كل هو بناء اليقين لدى الباحث أيا كان نوعه ، وأيا كان مجال بحثه . إن هناك أصولا منهجية غاب عنها جهد الباحثين وغفل عنها عقلهم

وقتاً طويلا من الزمن فى الوقت الذى أرشدنا إليها القرآن منذ خمسة عشر قرنا من الزمان ، هذه الأصول ينبغى أن يتوفر للكشف عنها مجموعة من الدارسين ليجلوا غامضها ويوضحوا ما أجمل منها فى صبر وأناة لأن الباحث فى مجال العلوم الطبيعية لا يختلف عن الباحث فى مجال العلوم الإنسانية ، فكلاهما طالب للحقيقة باحث عنها محاول جهده فى الكشف عن طرائق الوصول إليها . وأكثر الطرق نفعا وأمنا هو ما يدل على المطالب فى يسر وسهولة وهذا ما يرشدنا إليه القرآن الكريم .

وفى نظام تأسيس اليقين نجد القرآن يرشدنا إلى أمور عامة ينبغى أن يتحلى بها طالب اليقين والباحث عنه :

١ — فلا ينبغى للمرء أن يقول مالا يعلم . ويتفرع عن هذا ألا يقبل فى عقله أمورا لم يتحقق له صدقها حتى لا يؤسس اعتقاده على وهم أو خيال . قال تعالى : « ولا تقف ماليس لك به علم » . ثم تذكر الآية بعد ذلك أسباب تحصيل العلم بقوله إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » . وهى تحمل معنى التحذير والإنذار كى لا يقبل المرء من المعارف — أيا كان نوعها — ما لم يقم عنده دليل صدقها .

٢ — ألا يؤسس حكمه على الظن أو يبنى اعتقاده عليه . لأن الظن لايغنى عن الحق شيئاً ، ولا فرق هنا فى القول المبنى على الظن بين أن يكون متصلا بعلوم الدنيا أوبعلوم الدين، فإن علوم الدنيا مكفولة بعلوم الدين والخطأ الذى يقع فيه كثير من الناس أنهم يقصرون المحاذير الواردة فى ذلك على علوم الدين فقط . وهذا لا مبرر له . فإن الظن لا ينبغى أن يؤسس عليه حكم دينى أو دنيوى لأن الظن أكذب الحديث ، ولقد رد القرآن دعوى المشركين حين زعموا أن الحياة الدنيا هى الغاية وأنه لا بعث ولا نشور فقالوا : إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر . فقال القرآن لهم : « مالهم بذلك من علم . إن هم إلا يظنون » . وفى الحديث : إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث .

٣ — لا يجوز له أن يؤسس الحكم على الأشياء تبعاً للهوى الشخصى أو التعصب لرأى سابق . ذلك أن الهوى غالبا ما يكون متأثرا بدوافع الشخص ونزعاته، وقد يكون هواه مضادا للحق الذى يبحث عنه . وهذا المبدأ عام فى كل قول أوفعل يصدر من الإنسان، ولا فرق فى ذلك بين الفعل الدينى أو الدنيوى والقول الدينى أو الدنيوى، ومن التحكم الذى لا مبرر له أن نقصر هذه المبادىء على الأمور الدينية فقط قال تعالى مخاطبا نبيه داود: « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » .

وقال تعالى : « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير علم » . وهذا كثير فى القرآن الكريم وروده .

٤ — لا يجوز له أن يدعى علم مالا يعلم ، لأن هذا عين الكذب ومحض الافتراء . والفرق بين هذه القضية والقضية الأولى أن الأولى قد لايتعمد المرء فيها ادعاء العلم أو الكذب . أما هذه فإن المرء يتعمد فيها ادعاء العلم فى الوقت الذى لا يعلم . ولما نزلت الآية الكريمة « ولا تقف ماليس لك به علم » قال بعض الصحابة . أن يقول الرجل رأيت وسمعت وهو لم ير ولم يسمع . وفى الحديث : ويل للرجل يرى عينيه ما لم تريا .

٥ — ألا يستمر على رأيه إذا ظهر أنه خلاف الحق ، ذلك أن المرء قد يخطىء عن غير عمد وبدون قصد منه ، وبحسن نية لأنه مجتهد معرض للصواب والخطأ . فإذا تبين له خطأقوله فينبغى أن يبادر إلى تركه والإقلاع عنه . ومن المعروف فى تراثنا أن الرجوع إلى الحق فضيلة .

٦ — التأكد من صحة ما يقول أو يسمع قبل إصدار الحكم بالقبول أو الرفض . لأن قبول الرأى أو رفضه دون فحص وتمحيص قد يؤدى إلى أخطاء كبيرة ما كان لها أن تقع إذا هو تثبت من ذلك ، والقرآن الكريم يأمرنا بألا نكذب شيئاً أو نقبل شيئاً دون علم وتثبت . ولذلك فقد نعى على المشركين حين كذبوا محمداوردوا ماجاء بهالقرآن دون أن يتأكدوا

من صحته . قال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله » كما أمرنا أن نؤسس أحكامنا على اليقين الثابت فقال سبحانه : « اجتنبوا كثيراً من الظن » .

٧ — التواضع وعدم المراءاة بالجدل الباطل ،ذلك أن التواضع يفسح صدر صاحبه لتقبل الرأى الآخر . كما يسعفه أن يعود إلى الصواب إذا أهو أخطأ ، وإذا كان التكبر والغرور مذموما بصفة عامة فهو لدى العلماء أكثر مقتا وأشد إثما . لأنه يحول بين صاحبه وتقبل الحق ، وكثيرا ما يوصى القرآن بقوله : « فلا تزكوا أنفسكم » « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . ولا ينال من الرأى المخالف بالتحقير أو التهوين لأنه ربما يكون محقا . وأن يقف عند حدود علمه فقط وبما أسعفته به حواسه .

هذه بعض الأصول العامة التى نبه القرآن إليها ، ولقد أشار العلماء إلى شروط كثيرة لابد من توفراها فيمن يتصدى للاجتهاد ، أسسوها على الأصول الأولى التى أشار القرآن إليها . والذى نود أن نلفت النظر إليه أن المجتهد فى العلوم الدنيوية (الباحث) لا يفترق عن المجتهد فى العلوم الدينية إلا من حيث طبيعة عمل كل منهما ودائرة اختصاص كل منهما فى المعرفة .

فالأول : قصر دائرة اجتهاده على علوم الدنيا المشمولة فى غايتها ومقاصدها بأهداف الدين ومقاصده .

والثانى قصر دائرة اجتهاده على علوم الدين . ولذلك كانت الشروط المعتبرة فى المجتهد فى علوم الدين معتبرة أيضا فى المجتهد فى علوم الدنيا مع فارق طبيعة العلوم التى هى مجال الاجتهاد ، ووسائل البحث فيها .

ولما كان تحصيل اليقين هدفاً مقصودا لكل باحث فإن القرآن الكريم قد وضع يدنا على الأسس الأولى فى بناء المعرفة اليقينية . وهى الحواس . وفرع عنها بناء المعرفة بالعلوم المختلفة . . ومعلوم أن معارف العقل أصلها مؤسس على تجارب الحواس وعطائها ، وخاصة ما يتصل منها بالعالم الحسى

ولقد أشرنا فيما مضى أن علم العقل بالقضايا الكلية مؤسس على علمه بالقضية الجزئية ، وما لم نبدأ بعلم الجزئيات فلا سبيل لنا إلى العلم بالكليات ، وما لم يستقر في العقل أن هذه النار محرقة لا يستقر فيه أن كل نار محرقة من باب أولى . ولذلك فإذا فقد المرء حاسة معينة كالسمع أو البصر مثلا فقد فاته التعرف على عالم المسموعات أو المرئيات .

وقد يتخيل العقل أموراً تتصل بهذه المسموعات أو المرئيات قد يتوهم أشياء تختص بها . لكن هناك فرق بين المعرفة المؤسسة على وهم وخيال ، والمعرفة المؤسسة على اليقين . ونحن هنا طلاب يقين لا طلاب وهم وخيال .

وينبغي أن نشير هنا إلى قضية لها أثرها في بناء اليقين ، وهي أن العقل البشري خلق مؤهلا للتعرف على ما دونه من أشياء هذا العالم على سبيل اليقين ، ويملك من أدوات المعرفة ووسائلها ما يوصله إلى ذلك وهي الحواس الخمس ، كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس . ولكل حاسة من هذه الحواس عالمها الخاص بها والذى تستطيع أن تزود العقل بخصائصه وأوصافه وطبائعه من خلال تعاملها معه . فالعقل يدرك أن كل نار محرقة بواسطة حاسة اللمس . ويدرك الفرق بين الألوان والأصوات بحاسة السمع والبصر . وكذلك المذوقات والمشروبات . كما يدرك الفرق بين الخشونة والنعومة بحاسة اللمس . ولولا هذه الحواس لم يستطيع العقل أن يتعرف على هذه العوالم المختلفة . ولا أن يكون عنها حكماً بيقين .

والعقل مؤهل للتعامل مع هذه الأشياء بكشف قوانينها وخصائصها ليستطيع أن يسخرها لصالحه لتعمير هذا العالم ويتم له وظيفة الاستخلاف التي خلق من أجلها . ولا يتم تسخير هذه الأشياء إلا باكتشاف قوانينها والتعرف على خصائصها . وتلك مسئولية الإنسان : الكشف عن قوانين أشياء هذا العالم من سمائه إلى أرضه . والتعرف على خصائصها ليعرف كيف يسخرها وكيف يوظفها لعمارة هذا الكوكب ، فإذا تخلف الإنسان عن أداء دوره في ذلك أو سخر هذه الأشياء بعد الكشف عن قوانينها — في غير

ما خلقت له . فقد أهمل فى أداء وظيفته فى الاستخلاف . وقصر فى مهمته . والعقل البشرى مسلط على هذا العالم بما فيه ومن فيه ليتعرف على ما فى الصنعة من دقة وإحكام ليصل من خلال ذلك إلى التعرف على دقة الصانع وحكمته . والعالم نفسه مسرح كبير للعقل يقوم فيه بدور المكتشف لوظائف الموجودات فى هذا العالم ، والباحث عنها مستعيناً فى ذلك بالرسائل التى زوده الله بها ، ومعلوم أن الوسائل التى يستعين بها العقل فى التعرف على أشياء العالم لا تصلح أن يتعامل بها الإنسان مع غير المحسوسات . وبالتالى فإن أحكام العقل على الأشياء غير المحسوسة يحتاج فيها إلى الاستعانة بوسائل أخرى تمده بالمعرفة اليقينية عن هذه الأشياء غير المحسوسة .

وحواس الشخص لا تصلح للتعامل إلا مع حاضره المحسوس فقط . ولا تصلح للتعامل مع ماضيه ولا مع مستقبله . فما بالك بالتعامل مع ما وراء المحسوسات عموماً . أو مع الأمور الغيبية كقضايا الاعتقاد وأمور الميتافزيقا؟ وهنا نجد فريقاً أنكر ما وراء المحسوسات عموماً واعتبر المادة فقط هى الوجود الحقيقى وما سواها عدم محض لأنه لم يرسوى المادة وخصائصها ، فأنكر الخالق وما أخبرت به الأديان من اليوم الآخر وما فيه ، وأسند وجود العالم للصدفة .

ونجد فريقاً آخر أسند الخلق إلى المادة وأسماها الطبيعة وأنكر ما وراء الطبيعة أيضاً لأنه لم ير بحواسه سواها .

ومبدأ الخطأ عند هؤلاء وأولئك أنهم لم يطرحوا على أنفسهم سؤالا هاماً : ما حدود العقل فى المعرفة ، وهل للمعرفة حدود أم لا .

هل يستطيع العقل أن يدرك ما هو أعلى منه من الموجودات ؟

هل لديه من الوسائل ما يؤهله لذلك .

إذا لم يستطع العقل أن يتعرف على ما هو أعلى منه فهل يكون ذلك سبباً علمياً لإنكار وجود ما هو أعلى منه ؟ وهل جهلنا بوجود شىء ما يعتبر دليلا على عدم وجوده ؟

إن تحديد المشكلة على هذا النحو يجعلها أكثر دقة فى توضيح معالمها . لأنه من الواضح أن سبب هذه المواقف دعوى أصحابها أن المعرفة لا حدود لها ، وأنه ليست هناك مستويات فى المعرفة ، وأن العقل قادر على التعرف على كل ما شأنه أن يكون موجوداً سواء كان محسوساً أو غير محسوس . وهذه كلها دعاوى لا يملك أصحابها دليلا عليها . وهى قول بغير علم .

ومعلوم أن العقل يستطيع — إذا أراد — أن يتعرف على المحسوسات بيقين — لأنه يملك وسائل التعرف عليها . . أما إذا أراد أن يتعرف على شىء غير محسوس فإن معرفته تكون من قبيل الوهم والتخيل ولا ترقى إلى مرتبة الظن فضلا عن اليقين ، ذلك لأن العقل لا يملك وسائل يتعرف بها على غير المحسوسات . فهى فوق إمكاناته .

ومن هنا فقد طلب القرآن منا أن نتعرف على ما فى العالم من قوانين وخصائص لأن أشياء هذا العالم محسوسة . ولم يطلب منا أن نتعرف على ما وراء العالم المحسوس ولا أن نتعرف على قوانينه ولا خصائصه لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها .

وقد يقول قائل : كيف ذلك والقرآن طلب منا الإيمان بالله والملائكة واليوم الآخر وما فيه . وهذه كلها أمور غير محسوسة لنا . . ؟

ونقول : نعم ،إن هذا صحيح بل إن هذا ماتحملنا من أجله العناء والجهد فى توضيح كل ماسبق ، حقاً لقد طلب القرآن منا أن نؤمن بذلك، لكن ينبغى أن نعلم أن القرآن قد طلب منا أن نؤمن بوجود الله وبوجود الملائكة وبوجود اليوم الآخر ، ولم يطلب منا أن نتعرف على حقائقها ولا كنهها لعلمه سبحانه أن ذلك فوق مدارك العقول . وفرق كبير بين الموقفين . بين الإيمان بوجود الله ومعرفة حقيقة ذات الكون ، فالأول مطلوب الوجود ، والثانى مطلوب العدم كما قال تعالى: ولا يحيطون به علماً ، ولذلك فقد حثنا القرآن على التأمل فى الآفاق والآيات ولم يطلب منا أن نبحث فى ذات الله ولا فى ذات صفاته . وإنما طلب منا أن نؤمن بوجوده فقط .

وفى سبيل تقرير وجود الله أمام العقل جاءت الرسل ونزلت الكتب لتعين العقل على الإيمان بالله الذى يرى أثره ولا يراه، ووضحت له معالم الطريق إذا أراد الوصول . وهيأت له أسباب الوصول إذا أراد أن يسلك . وكانت دعوة الأنبياء إلى ذلك مقرونة بدليل صدقها الحسى ، وبرهانها الواقعى .

كما كانت تمثل معالم المنهج القرآنى فى بناء اليقين بما وراء المادة والإيمان بالغيب، وسوف نشير هنا بشىء من الإيجاز إلى بعض المواقف المنهجية التى اتخذها نبى الله إبراهيم مع قومه يدعوهم إلى الإيمان بالله رباً خالقاً وإلها معبوداً . وكان يعتمد فى كل مواقفه مع قومه على أمور محسوسة ومجربة لا مجال للخطأ فى نتائجها لمن أراد أن يتصل إلى معرفة الحق بقلب مفتوح وعقل صريح . ومما ينبغى أن نشير إليه هنا أن القرآن الكريم يسلك فى منهجه فى تأسيس اليقين مسلكاً مناسباً لطبائع البشر . إنه كلما كانت حاجة الخلق إلى أمر ما أشد وأكثر . كان الجود بها عاماً ومطلقاً ، وذلك كحاجتهم إلى الماء والهواء ، فلما اشتدت حاجة الخلق إليها كان الجود بها عاماً ومطلقاً ، وكان الكل يحصل منهما ما يحفظ عليه وجوده ويقيم به حياته . كذلك الأمر بالنسبة ليقين المؤمن بربه وبرسله . لما كانت حاجة المرء إلى ذلك أشد من حاجته إلى الهواء والماء كان إظهار القرآن لأسبابه أوضح وأبين ، وتنوعت فى ذلك أساليب التعبير عنه وتعددت آيات النداء به ولفت النظر إليه مع مناسبته لكل أفراد البشر وحظهم من الثقافة والتحضر أو البساطة والبداوة . ولقد كان أنبياء الله ورسله هم حملة المشاعل إلى البشرية لتوضيح منهج السماء فى ذلك وإظهار آيات صدقهم فيما يدعون الناس إليه من الإيمان بالله رباً خالقاً وإلهاً معبوداً، فكان كل رسول يحمل إلى قومه آيات كثيرة ليبرهن بها على صدق دعوته وليؤسس عليها يقين من آمن به واتبع هداه . وإذا أمعنا نظرنا فى آيات الأنبياء وبراهينهم سوف نجدها فى معظمها تلفت نظر الإنسان إلى أمور محسوسة يعيشها فى صباحه ومسائه ، ولكن ينقصه أن يلفت نظره بالسؤال حولها: من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ فإذا

طرح الإنسان على نفسه هذه التساؤلات لابد أن يجد نفسه مضطراً إلى وضع إجابات لها يقنع بها نفسه ويصل بها إلى اطمئنان قلبه وأمان نفسه .

(أ) ولقد ضرب لنا نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام المثل الواقعي في ذلك حين أخذته الدهشة وتملكه التعجب من قدرة الخالق فتساءل . كيف يحي الله الموتى ، ولم يكن ذلك التساؤل عن شك ولا عن نقص إيمان ، وإنما كان ليطمئن قلبه . كما حكى القرآن ذلك ، قال تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى . قال أو لم تؤمن . قال بلى ، ولكن ليطمئن قلبي . قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعياً . واعلم أن الله عزيز حكيم » . فإذا تأملنا هذا التساؤل من إبراهيم سوف نجده عن كيف يحي الله الموتى . وكان مطلوبه عليه السلام أن يرى بنفسه ذلك . إذ قال أرني كيف تحي الموتى . فكان الجواب له أن خذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا . ثم ادعهن يأتينك سعياً . وتلك كلها قضايا تعتمد في إثباتها على أمور حسية واقعية سواء في إثارة التساؤل ، أو في الإجابة عن التساؤل . فالسؤال كان يعتمد على طلب الرؤية وهي أمر حسي سواء اعتبرناها رؤية بصرية أو قلبية والإجابة اعتمدت على تجربة محسوسة من تفريق الطير على الجبل ثم دعوة الطير فيصير حياً متكامل الأجزاء ، وتلك تجربة عملية مشاهدة كبرهان واقعي على كيف يحي الله الموتى . وهذا يعطينا مؤشراً هاماً لاعتماد القرآن على الواقع والحواس ودورها في بناء اليقين وتأسيسه . ولقد ساق القرآن لنا هذه القصة خلال حوار طويل بين إبراهيم عليه السلام وبين مجادليه ممن ادعوا الربوبية. وحاج إبراهيم في ذلك ، فقال له إبراهيم إن الله يحي ويميت . وهذه قضية محسوسة آثارها ، واقع أحوالها مشاهد بين الناس ، ثم قال له بعد ذلك: إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، وهذه أيضاً قضية محسوسة وواقعية مشاهدة والمحاجة بها لابد أن يصل فيها الخصمان إلى يقين لايتزعزع نفياً أو إثباتاً ، قبولا أو رفضاً . ولذلك كانت نهاية الآية تسجل بهتان الذي كفر وتفضح أمره بين بني قومه لأن الذي طولب به لامجال فيه لمراوغة أو زيغ ، ولكن إما قبول وإيمان ، وإما رفض وإنكار .

ولذلك قال تعالى « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر » . وهكذا نجد الآية التالية لها مباشرة تعتمد فى دليلها على أمر محسوس ومشاهد « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه » . وقال فى آخر الآية « ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال : أعلم أن الله على كل شىء قدير » . ففى الآية الأولى حالة محسوسة وجزئية ، وفى الآية الثانية حالة محسوسة وجزئية ، ثم ختمها بقضية عامة وكلية حيث قال سبحانه « أعلم أن الله على كل شىء قدير » وهذا هو أصل الاستقراء فى المنهج العلمى المفضى إلى بناء اليقين فى كل ألوان المعرفة .

(ب) ونجد نبى الله إبراهيم عليه السلام فى موقف آخر يتدرج مع قومه من خلال ما يرون وما يسمعون ليثبت لهم أنهم على باطل فيما يعتقدون ويؤلهون ، وأن آثار صفات الحق فيهم كان يجب عليهم أن يتأملوها ليصلوا منها إلى إثبات من وهبهم هذه الكمالات التى هى آثار من صفاته تعالى .

ومعلوم أن إبراهيم عليه السلام قد بعث فى أمة مجوسية منهم من كان يعبد النار ، ومنهم من كان يعبد الكواكب والشمس والقمر ، فضلا عن تقديسهم وعبادتهم الأصنام . فأخذ نبى الله يتدرج بهم خطوة خطوة فى منهجه لكى يبين لهم بطلان معتقداتهم . وكان يعتمد فى حواره معهم على أمور محسوسة لصيقه بحياتهم اليومية فى صباحهم ومسائهم . ولا تعتمد على أمور عقلية مجردة لا صلة لها بالواقع ، ولا على ظنون وأوهام يتخيلها العقل ويبنى عليها أصولا يعتبرها مقياساً للكفر والإيمان كما فعلت المعتزلة والفلاسفة . ولكنه كان يركن فى ذلك إلى ما هو مستقر فى فطرة الإنسان من قبول كل ما هو حق والإقبال عليه والرغبة فيه ، ورفض كل ما هو باطل والنفور منه ، ولذلك بدأ معهم نبى الله من منطلق الحواس وقال لهم هيا نتأمل ماهية الكواكب التى تعبدونها من دون الله . هل تملك أن تمنع نفسها من الاحتجاب إذاحان وقت غيابها . هيا نتأمل الشمس والقمر هل يملك أحدهما أن يمنع نفسه عن

الاحتجاب أيضاً إذا حان وقته . وهو لم يطرح عليهم هذه الأسئلة كأمور نظرية يمكن أن يمارى فيها أحد أويشك فيها منكر . وإنما ذهب معهم كما حكى القرآن الكريم لينظر وينظروا معه هل تملك هذه الكواكب نفسها من الاحتجاب؟ وإذا ثبت بالمشاهدة الحسية أنها عاجزة عن أن تمنع نفسها من ذلك فهل تستحق أن تعبد . وإذا كان الفرد يتوجه إليها بعبادته وهو يشاهدها . فإذا غابت واحتجبت عن مرآه فإلى من يتوجه بالعبادة وقت غيابها ؟ والقرآن الكريم حين يقص علينا هذا المشهد الرائع فإنما يجسده للقارئ حتى كأنك ترى المشهد بنفسك وتشاركه بحواسك وتنفعل به بوجدانك . قال تعالى « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين » وأخذ يحكى القرآن لنا كيف انتقل بهم من الكواكب إلى القمر ثم إلى الشمس . وفى نهاية موقفه معهم قال لهم : ياقوم إنى برئ مما تشركون .لأن كل ما شاهدوه من الكواكب والقمر والشمس كانت تأفل وتغيب عن عين عابديها وهذا نقص وإعلان عجز لأن المعبود لا يغيب عن إحساس عابده . فإذا لم يشاهده بحواسه فإن آثاره ناطقة بقدرته ووجوده . أما هذه المعبودات من الشمس والقمر فحين تغيب وتحتجب فليس لها آثار يستدل بها عليها ، ولا تملك عابدها أن يتوجه بولائه إلى شيء غائب غير مشعور به . وهذه كلها أمور محسوسة وشعورية ووجدانية يجدها كل إنسان من نفسه . ولذلك قال إبراهيم عليه السلام بعد أن أعلن براءته من قومه ومن آلهتهم « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين . وحاجه قومه قال : أتحاجونى فى الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً وسع ربى كل شيء علماً أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون » فربط سبحانه وتعالى بين تحقيق الأمن وبين بناء اليقين وتأسيسه ، ولوضوح هذه الطريقة فى الاستدلال ولسلامتها من التعقيدات ونقائها من الظن والشكوك نجد القرآن الكريم فى نهاية الحوار قد ذكرها وسماها حجة فقال سبحانه وتعالى « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على

قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . وسماها بينة وآية وبرهاناً، وبعد أن ذكر شجرة النبوة من سلالة إبراهيم عليه السلام قال سبحانه . « ذلك هدى الله يهدى به من يشاء » . وقال سبحانه « أولئك الذين هدى الله فبهداهم أقتده » . وإذا كان إبراهيم عليه السلام قد سلك مع قومه هذا الأسلوب فى الحوار والاستدلال فإنه بذلك كان يرسم معالم منهج النبوة كما علمه الله، ويضع قواعد لبناء يقين لا يرقى إليه شك كما ألهمه الله به .

ولذلك فقد كان عليه السلام أمة وحده . أمة فى صبره على أذى قومه . أمة فى حجاجه لخصومه ، أمة فى بيان حجته ووضوح برهانه.

(ج) ولقد تعددت مواقف إبراهيم مع مجادليه وحكى القرآن لنا هذه المواقف موضحاً لنا أنه عليه السلام كان فى كل مواقفه يركز على أمور محسوسة واقعية لا مجال للشك فيها . وفى سورة الأنبياء يقص الحق علينا بعض هذه المواقف ويبين لنا كيف كان إبراهيم عليه السلام يهتم بلفت أنظار قومه إلى الأسس البرهانية التى ينبغى أن يؤسسوا عليها يقينهم حتى إذا قبلوا وآمنوا فيكون إيمانهم مؤسساً على يقين ، وإذا رفضوا وأنكروا فيكون موقفهم مؤسسا على يقين وليس على ظن ووهم ، فهو حين يحاورهم فى عبادتهم للأصنام لا يكتفى بأن يقول لهم أن ذلك العمل خاطىء وباطل ، ولكن يبين لهم أن من يتوجهون إليه بالعبادة لا يسمعهم فى دعائهم ولا يكشف عنهم ضراً إذا نزل بهم ولا يعطيهم شيئاً قد منع عنهم فلماذا يستحق منهم هذه العبادة إذن .

يقول عليه السلام لقومه : ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون . قالوا : وجدنا آباءنا لها عابدين . ثم ضرب لهم إبراهيم مثلا حياً يستنطق منه المنهج التجريبى فى حواره معهم ليكونوا هم شهداء على أنفسهم بواقع حالهم ومآل أمرهم . قال تعالى مصوراً لنا هذه التجربة الحية والفريدة فى الحوار . « وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ، قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين . قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم . قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم

إن كانوا ينطقون » . وهذا هو موطن الشاهد فى القصة . فاسألوهم إن كانوا ينطقون وإبراهيم عليه السلام من أعلم الخلق بنتائج هذه القضية . وقومه أيضاً لا يشك واحد منهم فى أن الأصنام التى جعلوها آلهة لهم لا تنطق . ولكنه عليه السلام أراد أن يلزمهم الحجة ببيان أن آلهتهم لا تسمع لهم نجوى ولا تجيب لهم دعوى ويقول لهم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون . وقضية السمع والنطق قضية حسية تعتمد فى إدراكها على الحواس الظاهرة التى يلزم عنها اليقين قبولا أو رفضاً . ولذلك لما رجع قومه إلى أنفسهم قالوا لأنفسهم إنكم أنتم الظالمون . ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون. وكان مقتضى علمهم ويقينهم بذلك ألا يصرفوا عبادتهم إلى من لا ينطق ولا يسمع . ولكنه العناد والمكابرة والإصرار على الضلال . ولذلك قال لهم إبراهيم عليه السلام: أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا يعقلون . فنفى عنهم صفة العقل لأنهم عطلوه أو ألغوه بالكلية وأصروا على موقفهم من العناد والتردى فى أودية الضلال . ثم يثنى القرآن على هذا الحوار الرائع فى حججه ، الملزم فى براهينه بقضية أخرى تعتمد فى نتيجتها على إدراك الحواس الظاهرة . حيث أصر القوم على التنكيل بإبراهيم وأعدوا لذلك عدتهم فأوقدوا النار وقالوا «حرقوه وانصروا آلهتكم » وألقوا بإبراهيم فى تلك النار التى أوقدوها ومعلوم أن النار من خصائصها الإحراق ، ومعلوم أن الجسم القابل للإحراق يحترق إذا ألقى به فى النار وهذه أمور كلها قد أعدوا لها عدتها على مرأى وسمع من جميعهم ، وفى يوم زينتهم . ولكن الذى حدث كان خلاف ما توقعوا حيث ألقى بالجسم القابل للاحتراق فى النار المحرقة ولم يقع فعل الاحتراق. وهذا أيضاً قد تم على مشهد من جميعهم . فالقضية كلها تعتمد على إدراك الحواس الظاهرة من سمع وبصر وحس لما يعلمه الجميع من أن معطيات هذه الحواس إذا سلمت من الآفة والمانع فإنها لا تخطىء . وكان مقتضى هذا الموقف أيضاً أن يترتب على ما رأوه وشاهدوه يقين بصدق إبراهيم فى دعوته لهم وأن يؤمنوا بأن ما دعاهم إليه إبراهيم هو الحق وليس بعده إلا الضلال .

ولما أعلن إبراهيم براءته منهم ومن معبوداتهم بين لهم المعبود الحق فقال

فى سورة الشعراء «فإنهم عدو لى إلا رب العالمين. الذى خلقنى فهو يهدين. والذى هو يطعمنى ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين .والذى يميتنى ثم يحيين. والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين » . ومن يملك بيده نواصى هذه الرغائب فإنه وحده الذى يستحق أن يعبد .

منهج القــرآن فى إثبات الغيب

إن طبيعة العصر الذى نعيشه من خصائصه المميزة له تزاحم الأفكار وتناقضها وتباين المذاهب وتضاربها .كما أن من سماته البارزة النزعة العلمية والتقنية فى مجالات الحياة المختلفة ، ولا شك أن الأسلوب العلمى منهج وطريق سديد لفت نظرنا إليه ديننا الحنيف ودعانا إليه ولا غرابة فى ذلك فإن العلم الصحيح ابن شرعى لكل منطق دينى سليم ومنهاج عمل له ، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال : تعلموا العلم وعلموه الناس فإن خيركم من تعلم العلم وعلمه . ولكن جماعة من المستشرقين والماديين ربطوا بين التقدم العلمى وضرورة التخلص من الأديان وخاصة ما يتعلق منها بالقضايا الغيبية أو ما أسموه بالأمور الميتافريقية . وحين نادوا بهذه الفكرة المسمومة كان يدوى فى آذانهم رنين الآهات التى كان يلطقها أبناء الكنيسة فى شتى بقاع العالم المسيحى وما تلقوه على يد كهنتها من ظلم واضطهاد ومجافاة لكل منطق علمى سليم . ولقد خيل لكثير من الدارسين أن ما وقع على يد قساوسة المسيحية من قمع واضطهاد للعلماء باسم الدين هو منطق كل دين، وهذا من أكبر العوامل التى جرفت كثيراً من الأقلام عن جادة الصواب فضلت بأصحابها وأضلت الكثيرين منهم . وكان ينبغى على هؤلاء أن يقرأوا الإسلام فى مصادره الأولى بدلا من أن يحكموا عليه بالقياس إلى غيره ليفرقوا فى ذلك بين حقائق الإسلام وأباطيل خصومه .

ومن أبرز القضايا التى كانت مثارا للتشكيك وبلبلة الأفكار لدى الكثيرين هى قضية الإيمان بالغيب والاعتقاد بما ما وراء الحس .

ولا أريد أن أستخدم هنا كلمة دليل عقلى . لأن كل الأدلة التى يقدمها أصحاب المذاهب المختلفة يدعون أنها عقلية وكلها يبطل بعضها بعضاً . وهذا شأن كل باطل أنه لايصمد أمام غيره ، وإنما سوف أستخدم كلمةالبرهان أو اليقين لأن أدلة القرآن كلها براهين ويقينية لا يرقى إليها شك ولا يداخلها لبس ولا زيف . وخاصة ما يتصل من هذه الأدلة بقضايا الغيب وما هو فوق إدراك العقل .

وقضية الإيمان بالغيب من القضايا الهامة التى لا يصح إيمان المرء إلا بها ولاتستقيم عقيدته إلا باليقين فيها يقينا لا يرقى إليه ريب ولا يخالطه وهم ، ولا يداخله الخيال . ولقد أكدت الأديان السماوية الثلاثة فى نصوصها الصحيحة على ضرورة الإيمان بالغيب . غير أن منهج القرآن فى ذلك يمتاز بحفظه نقيا عن الزيف والتحريف الذى طرأ على الكتب السابقة من توراة وإنجيـــل .

(ا) معنى الغيب :

ولقد استعمل القرآن كلمة الغيب فى معان مختلفة تحتاج إلى بيان وتفصيل مبين وفقه آياتها .

فأحيانا يستعمل القرآن لفظ الغيب ويريد به مكنون العلم الإلهى الذى استأثر الله به عن سائر خلقه فلا يعلمه إلا هو . كما قال تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر .. » الآية ، وقال تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بماشاء » وهذا النوع من العلم الغيبى لا يعلمه رسول ولا ملك مقرب كما قال تعالى على لسان رسوله الكريم : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء» معنى الغيب هنا — والله أعلم — المعلومات الإلهية التى لا نهاية من خلق ورزق ، وموت وإحياء وأمور القيامة إلى غير ذلك من كلماته التامة التى لا تنفد .

وأحيانا كان يستعمل القرآن مشتقات مادة الغيب لينفى عن الله معناها ومفهومها فهو ليس غائبا عن أحد من خلقه وإن غاب عنه بعض خلقه فلم يروه . بل هو مع كل كائن فى كونه بعلمه حيثما كان . فما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » قال تعالى : « فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين ، ولنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين »عنهم بل كنا شاهدين لهم لهم عالمين بما وقع منهم .

وأحيانا ثالثة نجد لفظ الغيب فى القرآن مرادا به ذات الله سبحانه . قال تعالى « أول البقرة : « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة » الآية ،قال طائفة من السلف : الغيب هو الله . فالله تعالى غيب بمعنى غياب الناس عنه فلا يذكرونه ولا يشكرونه. ولذلك جعل من صفات المتقين المميزة لهم إيمانهم بالغيب .

وقد ورد عن سلف الأمة أقوال حول استعمال لفظ الغيب وإطلاقه . فهل يطلق على الله أنه غيب أم لا ؟ . وأجاز ذلك جماعة من العلماء . بينما منعه طائفة منهم . ولا تعارض بين الفريقين فيما أرى لأن الذين جوزوا إطلاق لفظ الغيب على الله كان مرادهم أن معنى الغيب هو غياب الخلق عنه فى معظم أحوالهم فلا يذكرونه ولا يشهدونه فى كل أحوالهم أو فى معظمها . وهذا واقع ، لأن معظم الخلق حالهم ذلك . والذين نفوا أن يكون الله غيبا كان مرادهم بالغيب غياب الله عن خلقه وحاشا الله أن يكون كذلك بل هو معهم أينما كانوا . فقصد الفريقين واحد وهو التأكيد على معية الله مع خلقه فى كل أحوالهم وإن كانوا يغيبون عنه فلا يذكرونه ولا يشهدونه .

والحق أن لفظ الغيب من الألفاظ الإضافية . فقد يراد به ما غاب عنا فلم ندركه ، وقد يراد به ما غيبنا نحن عنه فلم يدركنا ، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر صار غيبا بالنسبة له فلم يدرك هذا ذاك ولا ذاك هذا ، والله تعالى شهيد على عباده رقيب عليهم مطلع على سرائرهم بل هو يعلم

السر وأخفى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . فليس هو غيبا بهذا المعنى ولا غائبا عن أحد من عباده ، ولكن لما لم يره أحد من خلقه ولم يشاهدوه بأبصارهم كان غيبا بالنسبة لهم ، ولهذا كان الإيمان به أصل للإيمان بالغيب وإن لم يكن هو غائبا عن أحد فإن الغائب اسم فاعل من غاب يغيب غيبا فهو غائب ، والله تعالى بهذا المعنى ليس غائبا بل هو شاهد . والغيب مصدر غاب يغيب غيبا . والمصدر قد يوضع موضع الفاعل أحيانا كالعدل مكان العادل وأحيانا يوضع المصدر موضع المفعول كالخلق بمعنى المخلوق . وتسمية الله غيبا باسم المصدر تنبيها لنا على نسبة الغيب إلى غيره لا إليه هو فهو ليس غائبا عن أحد وإنما غاب عنه الغير . والمعنى المقصود فى كونه غيبا هو انتفاء شهود الغير له فى معظم أحوالهم وهذه تسمية قرآنية .

وقد كثر اللجج حول الإيمان بالغيب منذ عهد النبوة الأول ولقد حكى القرآن كثيرا من المواقف التى تصور حال المنكرين للغيب ورفضهم له . قال تعالى : « وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا » ، وقال سبحانه « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم » كما حكى القرآن موقف اليهود حين أنكروا على موسى دعوته لهم بالإيمان بالله . وقالوا له : « أرنا الله جهرة » حتى نؤمن لك . بل طلبوا منه أكبر من ذلك . فقضية الغيب والإيمان به قضية قديمة جديدة معا ، ولقد تعددت محاولات الماديين للتشكيك فى الإيمان بها ، واختلفت فى ذلك أساليبهم وتلونت أشكالهم بحسب الظروف والملابسات فلبسوا لكل وقت لبوسه وأخذوا يزيفون للناس أقوالا مزخرفة كمن يضع السم فى إناء من العسل .فأحيانا يصورون رفضهم للإيمان بالغيب فى شكل مسرحية أو تمثيلية أو قصة روائية من خلال عمل إعلامى مرئى أو مسموع . وأحيانا يجىء ذلك منهم صراحة بلا مواربة ، ومما يدعو إلى التساؤل أن بعض الأقلام أخذت تروج لهذه البضاعة الغثة بحسن نية أو بسوء نية مما كاد يوقع بعض الشباب فى حيرة . وهذا يوجب على الدعاة والمصلحين أن يكونوا على مستوى أحداث عصرهم

فيتسلحوا بسلاح المنهج القرآنى السليم ليستطيعوا أن يواجهوا تلك العواصف العاتية التى أخذت رياحها تهب على المسلمين من كل جانب .

حديث القرآن عن الله :

ولقد رسم لنا القرآن الكريم منهجا ، وضح فيه المعالم الرئيسية لكل برهان يقينى حول قضية الإيمان بالغيب . وهذا المنهج قائم على خطوات محددة المعالم واضحة الخطى أخذ بها سلف الأمة فبنوا عليها إيمانهم الصحيح ودافعوا بها عن دينهم ضد خصومهم . وسوف نتناول بالتطبيق هذا المنهج على قضايا الإيمان بالله وكيف تحدث القرآن عنه وقضية التوحيد وبيان القرآن له . واليوم الآخر وبرهان القرآن عليه . وأول ما نبدأ به هو بيان منهج القرآن فى الحديث عن الله . فلقد كانت قضية الألوهية بجوانبها الثلاثة : الذات ــ الصفات ــ الأفعال ــ قطب رحى القرآن الكريم . ذلك أن الحديث فيها على خطر عظيم مالم يكن هناك حرص مسبق على اختيار الألفاظ الدالة على المعنى المراد نصا لا تأويلا لأن الحديث عنها كثيرا مايقع فيه الزلل ويكثر الخطأ وأصدق الألفاظ دلالة على مراد الله هى كلماته التى خاطب بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وهى القرآن الكريم لأنه يمثل همزة الوصل بين السماء والأرض ، بين تصوير المعانى الغيبية وتصور المسلمين لها بين أخبار الله تعالى عن نفسه بما يجب له من صفات الكمال وحكمة الأفعال وإيمان المسلمين وإذعانهم لها . ولذلك فقد خص القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التى تدل على المعنى المراد لله مباشرة بلا تأويل ولا تحريف . فهناك آيات تتحدث عن الذات الإلهية ، وأخرى تتحدث عن صفات الله وما يجب له من الكمال والجلال . وثالثة تتحدث عن مظاهر حكمته فى فعاله ليستنبط منها المسلم ما يصل إليه عقله من معانى الحكمة الإلهية فى كل أفعاله . وسوف نقف أولا عند حديث القرآن عن الذات الإلهية وكيف تحدث القرآن عن الله جل جلاله :

وإذا تتبعنا آيات القرآن الكريم التى تحدثت عن الذات الإلهية نجدها تأخذ

أحد أسلوبين فى الحديث . أسلوب الإثبات وهو الأعم الأغلب . وأسلوب النص . وقد وضحت لنا سورة الإخلاص معالم هذا المنهج فى قوله تعالى : « قل هو الله أحد، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » . فلو تأملنا هذه السورة القصيرة فى مبناها الغزيرة فى معناها . نجد الآيات الأولى قد جاءت فى صيغة الإثبات (الله أحد الله الصمد) بينما جاءت الآيات الأخيرة فى صيغة النفى (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) وبين الإثبات والنفى كان يدور حديث القرآن كله عن الله سبحانه وتعالى . وكل آيات الإثبات كان هدفها إثبات الكمال المطلق لله فى كل معنى ذكرته الآية بينما كانت آيات النفى تقصد إلى نفى النقص عنه تعالى . فالله أحد الله الصمد فيها إثبات لمطلق الأحدية ومطلق الصمدية فلا يحتاج إلى غيره بينما يحتاج إليه كل ما سواه . وقوله لم يلد ولم يولد . نفى لقانون الوالدية والمولودية لما يتضمنه ذلك من نقص ينبغى أن ينزه تعالى عنه . وهكذا كان هدف آيات الإثبات التى تحدثت عن الله سبحانه . إثبات الكمال المطلق . فى كل معنى وصف نفسه به مثل قوله تعالى وهو السميع البصير ، وهو القاهر فوق عباده ، العزيز الحكيم . ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض .

ولو تتبعنا الآيات التى جاءت فى صيغة النفى نجدها تلفت نظرنا إلى أمرين . الأمر الأول نفى النقص عن الله سبحانه فهو تعالى لم يلد ولم يولد . ليس كمثله شىء ، لا تأخذه سنة ولا نوم . . ولا يئوده حفظهما . هل تعلم له سميا ، وكل هذه الآيات وغيرها ينفى عنه المماثلة والمكافأة والنصب والغفلة بمنطوقها ولكن تلفت نظرنا إلى الأمر الآخر وهو إثبات ضد هذا النقص الذى نفته الآية فحين تنفى الآية عنه قانون الوالدية والمولودية فى قوله تعالى : لم يلد ولم يولد فإنما تثبت له كمال التفرد ، وحين تنفى عنه تعالى الآية النصب والتعب فى قوله سبحانه ولا يئوده حفظهما فإنما تثبت له كمال القدرة وإطلاقها ، وحين تنفى عنه الآية السنة والغفلة «لا تأخذه سنة ولا نوم» فإنما تثبت له كمال القيومية . ولذلك قال فى أول الآية « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » . . وهكذا نجد كل حديث القرآن عن الله سبحانه وتعالى يدور

بين إثبات الكمال تارة ونفى النقص تارة أخرى . ونفى النقص لم يكن مقصودا لذاته وإنما كان يقصد به إثبات ضده وهو الكمال . وهنا نجد أن غاية الإثبات والنفى واحدة هى إثبات الكمال لله . سواء كان ذلك بطريق مباشر كما فى آيات الإثبات أو بطريق غير مباشر كما فى آيات النفى .

ولو تأملنا قليلا فى حديث القرآن عن الله تعالى لا نجده يخرج عن هاتين الصيغتين فى الأسلوب إما إثبات وإما نفى . ولم نجد فى القرآن ولا فى السنة النبوية المطهرة حديثا أو نصا تعرض لبيان حقيقة الذات الإلهية أو كنهها وكيفيتها كما نجد ذلك فى التوراة مثلا بل نجد فى القرآن الكريم ما يفيد أن الحديث عن حقيقة الذات الإلهية أو كنهها وكيفيتها غير مطلوب ولا مرغوب فيه . ولقد حكى لنا القرآن أن فرعون بنى إسرائيل سأله نبى الله موسى حين دعاه موسى إلى الإيمان بالله رب العالمين فقال له فرعون : وما رب العالمين ، والسؤال بما ، طلبه بيان الحقيقة والكيفية والمعنى ما حقيقته وما كنهه وكيفيته ولذلك أعرض موسى عن جوابه وذكر له أخص صفات الربوبية فقال له « رب السموات والأرض وما بينهما » ، ورسل الله هم أعلم الخلق بالله وهم معلمو البشرية ما يجب فى حق الله تعالى وما يمتنع ،ولقد أدرك موسى ما فى سؤال فرعون من لبس وتخييل ولذلك أعرض عن جوابه على سؤاله المطلوب وأخذ يوضح لفرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما. ولم يستطع موسى أن يبين له كيف هو وما حقيقته وكنهه وإنما عدل إلى ذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق كلهم من خلق ورزق وإحياء وإماتة . أما كيف هو . فلا يعلم ذلك إلا هو ، من هنا نستطيع أن نخرج بقضية أساسية فى حديث القرآن عن الله درج عليها سلف الأمة . وهى أن حديث القرآن عن الله كان هدفه وغايته إثبات وجود الله دون البحث فى حقيقته أو كيفيته ولا بيان لهما . وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن فى حديثه عن الله على إثبات وجوده دون البحث فى كيفيته كان جواب القرآن واضحا فى ذلك . قال تعالى : «ولا يحيطون به علما » فعقول البشر قاصرة عن الإحاطة بخالقها أو إدراك ذاته ،فالقصور والتقصير من طبائع العقول البشرية ومن خصائصها فالأمر

فى ذلك راجع إلى قصور العقل ومدى إمكانه لتقبل هذا اللون من المعرفة . ذلك أن العقل مؤهل لإدراك الحسيات والتعامل معها سلبا وإيجابا نفيا وإثباتا على سبيل اليقين ،ووسائله فى ذلك متعددة ومتنوعة . أما عالم الغيب فليس مؤهلا للتعامل معه إلا عن طريق التلقى والتعليم من الوحى فقط .فإذا أراد التحقق من صدق قضية تجريبية فسبيله فى ذلك المعمل والتجربة أما إذا أراد أن يتعرف على قضية غيبية فما عليه هنا إلا الإذعان والقبول لتعاليم الوحى ونصوصه ، وما يرشدنا إليه من الاستدلال بالأثر على وجود المؤثر غير المحسوس فنؤمن بوجوده ولا نبحث عن حقيقته .

وكان موقف سلف الأمة تجسيدا حيا لحديث القرآن عن الله فعرفوا للعقل حدوده وأدركوا أن معرفة العقل قاصرة على ما دونه من أشياء هذا العالم . فهو قد يدرك نفسه ، ويتعرف على ما دونه من أشياء لكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من أشياء وموجودات . فهو لايدرك حقيقة الملائكة ولا حقيقة العرش ولا حقيقة ما أخبر به القرآن عن اليوم الآخر لأن هذه الأمور ليست محسوسا للعقل ولا يوجد فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط . ولقد كان سلف الأمة أكثر ذكاء وخبرة بطاقة العقل وإمكاناته فأطلقوا له العنان فى عالم الحسيات فأنتج لنا علوما أضاءوا بها حضارة الإنسانية فأنتجوا علوم الفقه وأصوله وعلوم النحو واللغة وأسهموا إسهاما كبيرا فى علوم الرياضة والفلك والهندسة لأن هذه العلوم ارتبطت بحياة الناس فى دنيا المحسوسات فاستطاعوا التحقق من صدق أقوالهم بالتجارب . أما فيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم منها يدل على ذكاء وفطنة كما يدل على أنهم كانوا أكثر احتراما للعقل واعترافا بطاقته فاعتصموا فى ذلك بالنص الصادق الذى جاء على لسان النبى الصادق مخبرا عن الغيبيات وأحوالها فآمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده ولم يتعرض واحد منهم للبحث فى كيفية ذلك لإيمانهم أن هذا مجال يعز على العقل إدراكه . فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات معينة لحقيقة ما أخبر به النص القرآنى ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلهية كما حاول ذلك المتأخرون ممن فرقوا كلمة

المسلمين ولم يتصوروا كيفية الملائكة ولا العرش ولا غير ذلك مما أخبر به القرآن ، بل آمنوا بوجود ذلك كله لأن النص ورد به وأمسكوا عن الخوض فى حقائقه أو كيفيته ولم يكن ذلك إهمالا منهم لدور العقل ولا للنظر العقلى كما حاول بعض المتأخرين أن يصفهم بذلك . بل كان ذلك اعترافا منهم بأن للعقل حدوده وإمكاناته وهو وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل اليقين ولا يدرك غير المحسوسات إلا على سبيل التخيل والتصور فقط ، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى غير العقل ولكل وسيلة عالمها الخاص الذى تتعامل معه لاكتساب المعرفة اليقينية به وبخصائصه ، ووسيلة المعرفة للأمور الغيبية على سبيل اليقين ليس إلا النص المعصوم . أما العقل فمجاله هنا هو التلقى والتعلم فقط .

ولقد عبر سلف الأمة عن موقفهم هذا بعبارات تدل على يقينهم الجازم لصحة ما أخبر به النص الصحيح واحترام العقل معا كما تدل على خبرتهم بحقيقة الموقف وأنه فوق مستوى العقل البشرى .

فلقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله : تفكروا فى آلاء الله ولاتفكروا فى ذاته . ذلك أن التفكير فى الآلاء والنعم يمكن العقل أن يستنبط دلائل عظمة الصانع ومظاهر حكمته فى كونه . وعلى هذا حثنا القرآن وأمرنا قال تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » «قل سيروا فى الأرض فانظروا » . إلخ . هذه الآيات الكثيرة ، أما التفكير فى حقيقة الذات الإلهية فقد نهانا عنه الرسول وضرب لنا بعض السلف مثلا توضيحيا لذلك حيث شبه ذلك بجرم الشمس فكلما ازداد الإنسان نظرا إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة ، وكذلك الأمر بالنسبة للعقل فكلما ازداد الإنسان تأملا فى ذات الله ازداد عقله حيرة واضطرابا ، ولقد عبر السلف عن ذلك بعبارات تدل على إيمانهم المطلق بهذه القضية .

ولقد قال أبو بكر رضى الله عنه فيما روى عنه فى تصوير هذا الموقف

ونسبة العقل له : سبحان من لم يجعل لنا سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته . وقال أيضا :العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث فى ذات الله إشراك . ففى هاتين العبارتين أصدق بيان لحقيقة الموقف . فكل ما يعرفه العقل عن هذه الأمور الغيبية هو جهله بحقائقها وإيمانه المطلق بوجودها ، كما روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه فى كتاب نهج البلاغة قوله : أنه سبحانه لاتدركه الشواهد ، ولاتحويه المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحيط به السواتر، الدالة على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده وباشتباههم على أن لاشبه له ، تتلقاه الأذهان لابمشاهرة وتشهد له المرائى لا بمحاصرة . سبحانه لا تحيط به العقول والأوهام . فهذه النصوص فى جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث فى هذه القضية كان معتصما بالكتاب العزيز وما ورد فيه . فآمنوا بالله ربا خالقا وصرفوا أنفسهم عن البحث فى كيفيته وكفاهم فى ذلك أن يؤمنوا بأنه تعالى ليس كمثله شىء . ولم يكن له كفوا أحد ، وهل تعلم له سميا، فليس للعقل أن يتصور له تعالى كيفية معينة يكون عليها إلا فى حدود ما ورد به النص القرآنى .

ولما كان موقف القرآن هو السكوت المطلق عن بيان الكنه والكيف كان موقف سلف الأمة تجسيدا حيا لمنهج القرآن فى ذلك فلم نقرأ عن واحد منهم أنه تساءل عن كيفية معينة لذاته تعالى، كما لم يتساءلوا هل استواؤه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة . وإذا جاء يوم القيامة هل يكون ذلك بنقلة أو من غير نقلة . كل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن بالبيان بل كان منهجه فى ذكر الصفة هو إثبات وجوده دون بيان لكيفيتها ولا حقيقتها وذلك لأن حديث القرآن عن صفاته تعالى فرع عن حديثه عن الذات يحتذى فيه حذوه . ولما كان الكيف عن ذاته مرفوعا كان كذلك الكيف عن صفاته مرفوعا . وهذا يعطينا المؤشر الحقيقى لموقف السلف من الصفات الإلهية وهو إيمانهم بوجود الصفة وسكوتهم عن بيان كيفيتها وحقيقتها ، يقول الإمام ابن القيم فى كتابه العظيم أعلام الموقعين موضحا موقف السلف من هذه القضية « انفض عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق خاصا بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها

ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الصفات والأفعال . بل كلهم على إثبات مانطق به الكتاب العزيزوالسنة النبوية ، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم فلم يسموها تأويلاولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها إبطالا ولا ضربوالها أمثالا ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل واحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم (١) ولم تشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد الذى وجدناه فيما بعد لدى الفرق الإسلامية على اختلاف نحلها . ولم تكن مسألة واحدة من مسائل العقيدة موضع خلاف أو نزاع بين كبار الأئمة أمثال مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد والأوزاعى والثورى وغيرهم ، ولم نقرأ عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من من صحابته أنه توقف أمام آية من كتاب الله أو وصف من صفات البارى ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهبا معينا فى فهم العقيدة ، كما حاول المتكلمون من بعده . ولم يثر عليه السلام جدلا أو نقاشا حول آية من آيات أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية فيما بعد ولم يثر عليه السلام نوعا من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت الفرق من بعده .

وعندما يتحدث القرآن عن قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، وعن استوائه على عرشه أو عن قبضته للأرض بيمينه ومجيئه يوم القيامة وإتيانه فى ظلل من الغمام لم يكن يقصد القرآن من كل ذلك مذهبا معينا أو نوعا من التشبيه والتجسيم كما صنعت المجسمة والمشبهة ، ولم يقصد القرآن من قوله تعالى : فأينما تولوا فثم وجه الله إرادة مذهب معين فى الحلول والاتحاد كما أراده المتصوفة ، بل كان يدرك الرسول من كل ذلك معنى قوة الثقة بالخالق جل وعلا وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين .

وإذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله سبحانه ومباينته لسائر خلقه

(١) أعلام ١ : ٤٩ .

لم يحاول أحد من السلف أن يحمل هذه الآيات على إرادة مذهب معين فى التنزيه لأن الغرض من كل ذلك هو إقناع الناس بأحقيته سبحانه بالعبادة وحده دون غيره ،وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان مسيطرة على القلوب ومهيمنة على النفوس ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف فى نفوس الأجيال المتلاحقة لبعد عهدهم عن عصر النبوة ولكثرة ما أثاره خصوم الإسلام من شكوك وشبهات، وكلما ضعفت حرارة الإيمان والإحساس به برزت أسباب الخلاف وتعددت عوامل الفرقة . يقول المقريزى مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية فى تاريخ الإسلام أن القرآن الكريم تضمن أوصاف لله تعالى فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة بدويهم وقرويهم ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصلاة والصيام والحج . ولم يرد فى دواوين العرب أن صحابياً سأل الرسول عن شىء من ذلك وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات ما نطق به القرآن .

ويقول الإمام ابن الماجشون فيما رواه عنه إمام السنة ابن بطة فى كتابه الإبانة ، إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق بالتقدير . وإنما كيف يقال لمن لم يكن مرة ثم كان ، فأما الذى لا يزول ، ولا يحول، ولم يزل ، وليس له أول ، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو . وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت ولا يبلى . اعلم رحمك الله أن العصمة فى الدين أن تنتهى حيث انتهى به ولا تجاوز ما قد حدث لك فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر ، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله فى الكتاب والسنة وتواترت عليه الأمة فلا تخافن من ذكره وصفته . وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره فى كتاب ربك ولا فى الحديث عن نبيك فلا تتكلفن علمه بعقلك ولا تصفه بلسانك واسكت عما سكت عنه الرب فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها .

---

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية يقع فى أربعة عشر مجلدا . والأجزاء من ١١ — ١٤ خاصة بهذا الموضوع .

٢ — فى إثبات وجود الله :

والنقطة الثانية التى توضح معالم المنهج القرآنى فى إثبات الغيبيات هو بيان منهجه فى إثبات وجود الله (١)

فلقد اعتمد القرآن فى هذه القضية على ما فطر الله عليه جميع الكائنات من معرفته والإقرار به ليس الإنسان وحده بل جميع الكائنات بعوالمها المختلفة والحيوان والنبات والجماد وما علمناه من المخلوقات وما لم نعلمه وقد لفت القرآن نظرنا فى ذلك إلى طريقتين سلكهما فى التذكير بوجود الله:

(أ) الطريق الأول : هو لجوء الإنسان نفسه إلى قوة عليا تحميه عند نزول المصائب به، وهذه طبيعة مركزة فى النفوس أياً كانت مؤمنة أو كافرة فإن النفس البشرية مضطرة عند نزول المصائب بها إلى من يأخذ بيدها ويحميها بكشف الضر عنها، ولقد لفت القرآن نظرنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال فى صيغة الاستفهام التقريرى « أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض »، « وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه » والنفس البشرية بطبيعتها أسبق فى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود وإذا غاب هذا الإحساس لعارض طارئ فسرعان ما تعود النفس مضطرة إلى الاعتراف به ، وهذا الاعتراف الفطرى قد لفت القرآن نظرنا إليه فى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم . ألست بربكم قالوا بلى . . أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » فالله تعالى قد أشهد الإنسان على نفسه أزلا بهذه المعرفة الفطرية . ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الأدلة لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به .

وقول الخليقة بلى شهدنا . هو إقرارهم واعترافهم بالربوبية وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا خلقوا مقرين بمقتضى هذه الفطرة معترفين لله بالربوبية .

وهذا الإقرار حجة الله على الخلق يوم القيامة ، ولهذا يذكرهم الله بذلك فى قوله : « أن تقولوا إنما كنا عن هذا غافلين أى حتى لا يحتج أحد بالغفلة على الله لأن هذا الإقرار لم يغفل عنه أحد لأنه من الأمور الفطرية التى لم تخل منها نفس خلقها الله . بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل عنها الإنسان كالرياضة والحساب مثلا فإنها لو تصورها الإنسان لوجدها علوماً ضرورية لكن الإنسان قد يغفل عنها لعارض طارئ ، أما الاعتراف الفطرى بالله فلا تغفل عنه نفس بل لازم لها . ولذلك جاء فى الحديث القدسى : خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين فأحلت لهم ما حرمت عليهم وأمرتهم أن يشركوا بما لم أنزل به عليهم سلطاناً ، ولذلك فقد كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة بالله هو التذكير والتذكر ، قال تعالى لعلهم يتذكرون ، أن فى ذلك لذكرى ، إنما أنت مذكر ، إن هذه تذكرة . ، فالقرآن فى كل هذه الآيات وغيرها يذكر الإنسان بمعرفة ضرورية قد ينساها أحياناً لشبهة فاسدة أو لصدأ يطرأ على الفطرة فتأتى الرسل لتذكر الإنسان بما فطر عليه أولا من الاقتراب لرب الصانع ومحاولة للعودة إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهة عليه ، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته ، الحجة الأولى : احتجاج البعض بالغفلة عن هذا الإقرار بقولهم إنا كنا عن هذا غافلين ، والآية بينت أن إقرارهم لله بالربوبية أزلا ينافى هذا الاحتجاج ويبطله ، وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل ، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه وعبيده .

والحجة الثانية : احتجاج البعض بشرك الآباء والتأثر بعوامل البيئة بقولهم : إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون . فالمشركون هم الآباء وهم قد نشأوا على ما عودهم أبوهم فكيف يعاقبهم على فعل ليس من صنعهم . وقد أبطلت الآية الكريمة كل هذه الأعذار الواهية . وهذه الفطرة التى تحدثنا عنها الآية سابقة على كل ألوان التربية التى يكتسبها الإنسان من بيئته ومن أبرز مظاهرها فى الإنسان العقل الصريح عن الشبهات الذى هو حجة على كل أحد فى كل ألوان الشرك . والشرك الذى حدث بين الأمم يناقض تماماً الإقرار السابق بالربوبية . ولقد

سجل القرآن الكريم اعتراف المشركين لله بالربوبية فى كثير من الآيات قال تعالى « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله». «ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » . كما سجل القرآن اعترافهم بذلك فى صيغة الاستفهام التقريرى الذى يتضمن وقوع المستفهم عنه كما قال تعالى « أم‌من خلق السموات والأرض‌وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ماكان‌لكم‌أن‌تنبتوا‌شجرها إله مع الله» ... «أم‌من جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله» . «أم‌من يجيب المضطر إذا دعاه‌ويكشف السوء ».«أم من يبدأ الخلق ثم يعيده . . » وفى مقام الإجابة على كل هذا الأسئلة المعجزة نجد القرآن يجيب عنها فى صيغة التحدى والإعجاز للبشرية فى قوله : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ومن عنده دليل وبرهان فليقدمه به وجميع هذه التساؤلات تضع الإنسان مباشرة أمام قضايا واقعية يعيشها فى حياته اليومية ولا سبيل له إلا الاعتراف بها والإقرار بمقصودها ومطلوبها وهو الاعتراف بالرب الخالق، وهى أدلة سمعية وفى نفس‌الوقت براهين عقلية وجدانية . ثم إنها تسطع على العقل أسئلة يجد الإنسان نفسه مضطرا إلى البحث لها عن جواب وفى معرض إجابته عنها لابد له من التسليم بوجود الله .

(ب) الآيات المحسوسة :

مما نبه إليه القرآن فى منهجه فى الاستدلال على وجود الله اعتبار الآيات الكونية المبثوثة فى هذا العالم لأنها دليل جزئى محسوس يدل على موجود متعين فى الخارج . والتلازم بينهما يكون ضروريا لأن هذه الآية المعينة باعتبارها أثرا محسوساً يلزم عنها بالضرورة أن يكون لها مؤثر معين فى الخارج . ولهذا فإن كل جزئية فى هذا العالم تعتبر آية باعتبارها أثراً . فهى علامة تدل على مؤثرها . والآية هى العلامة ، وهى الدليل الذى يلزم عنه مدلوله ، وهى البرهان والحجة على وجود خالقها ، ولذلك فقد لفت القرآن نظر المسلم إلى أن يتأمل هذا العالم كله من سمائه إلى أرضه لأنه كله آيات على خالقه ، قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » ، « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » . . إلخ .

وكل كلمة فى القرآن آية على أنه من عند الله . ودلائل نبوة الأنبياء آيات ناطقة بصدقهم . وفرق كبير بين الاستدلال بالآية المعينة على الخالق المعين والاستدلال بالقياس الكلى على الخالق المطلق غير المتعين ، فالدليل فى الآية يستلزم مدلوله على جهة الضرورة ، ومدلوله لا يكون أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم بالآية المعينة يوجب العلم الضرورى بعين مدلولها ، والعلم بجهة التلازم بين الآية ومدلولها هو حجة الدلالة فى كل آية ، ومدار الاستدلال فى كل دليل هو حجة التلازم بينه وبين مدلوله ، وهذا منهج أوضح فى الاستدلال وأقرب إلى الفطرة وأولى فى العقل ، وهنا نحب أن ننبه إلى فرق كبير بين منهج القرآن فى الاستدلال ومناهج الفلاسفة والمتكلمين ، ذلك أن منهج القرآن فى الاستدلال بالآية يكون الدليل جزئياً وحجة التلازم فيه ضرورية أما فى مناهج الفلاسفة والمتكلمين فإن دليلهم كلى لا يؤدى إلى مدلول معين فى الخارج وإنمامدلوله عقلى وكلى ،ولا يمنع من وقوع الاشتراك بين المدلول وغيره . فضلا عن أن جهة التلازم فيه قد تكون غير ضرورية ، ومعلوم أن صدق الدليل الكلى يتوقف على صدق جزئياته ولذلك فقد نبه القرآن فى هذه القضية إلى التأمل فى الآيات كدلائل وعلامات محسوسة يلزم عنها مدلولها بالضرورة .

وأول ما نبه إليه القرآن من ذلك هو آية الخلق من العدم ، إذ نزلت بالتذكير بها أول آية فى القرآن . قال تعالى : « اقرأ باسم ربك الذى خلق » . وقال تعالى : هذا خلق الله ، أخلقوا من غير شىء . وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً .

ومعلوم أن الخلق آية يلزم عنها وجود مدلولها بالضرورة وهو الخالق . وهذه من الأوليات التى لا تحتاج إلى دليل . ولذلك فإن أسلوب القرآن فيها جاء على صيغة التذكير والتذكر وليس على سبيل إنشاء معرفة جديدة لم تكن مغروزة فى النفس كما هو شأن المعارف الأولية التى لو تصورها العقل لقال بوجوبها .

ولهذا فإن القرآن سمى معجزات الأنبياء آيات . لأن كل آية جاءت على

لسان نبى كان يلزم عنها مدلولها ضرورة . وكانت أمثلة القرآن المضروبة آيات وعلامات تدل على المطلوب منها ، وكل هذه الآيات محسوسة ومجربة للإنسان . . ولم يلجأ القرآن إلى أدلة نظرية بعيدة عن الواقع الحسى لما يحيط بها من وهم وخيـــال .

ويلفت القرآن نظرنا إلى قضية هامة لا تخطر على الذهن . وهى أن جميع الكائنات العامل منها وغير العامل قد فطره الخالق على معرفته وعبادته . وليس الإنسان وحده هو المفطور على ذلك الإقرار الربانى. ويتدرج القرآن فى تعريف العقل البشرى بهذه العوالم وبوظيفتها فى العبودية القهرية لله تعالى . فبين لنا أولا أن كل ما على الأرض من حيوان ودواب وطير أمم أمثالنا لها وظيفتها المنوطة بها فى عمار هذا الكون ، قال تعالى : « وما من دابة الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » . وفى الحديث الصحيح أن نبياً من الأنبياء قرصته نملة فأمر بإحراق قرية من النمل . فنزل عليه الوحى إن قرصتك نملة فاحرقت أمة تسبح . فليس الإنسان وحده هو المكلف بالعبودية لله ، ويزيد القرآن هذا الموقف وضوحاً فيبين لنا أن كل شيء فى هذا العالم يسبح بحمد ربه قال تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . ثم يفصل أنواع الكائنات ويبين أنها تقوم بوظيفة السجود لله فيقول : « ألم تر إن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » فعدد هذه وبين أنها تسجد لله على سبيل العموم ، وحين ذكر الإنسان بين أن منه من يسجد ومنه من لا يسجد فقال وكثير من الناس . وقال سبحانه ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته. وأكثر من هذا بياناً وإيضاحاً نجد القرآن يوجه الأمر إلى أقل أنواع الكائنات مرتبة فى الوجود ويأمرها بأن تسجد لله . وهى الجبال . والجبال جماد . وإذا كانت الجبال وهى جماد تسبح لله فإن ما فوقها من مراتب الوجود أولى بأن يتأتى منه التسبيح . قال تعالى آمراً الجبال : ياجبال أوبى معه والطير . وفى آية أخرى قال تعالى : « إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والإشراق. والطير محشورة كل له

أواب » . ومعنى هذا أن كل هذه الآيات تبين لنا أن الشمس والقمر والنجوم والجبال كلها يتأتى منها التسبيح وهو عبادة قوليه ، ويتأتى منها السجود وهو عبادة فعلية ،وجميع العبادات التى يقوم بها الإنسان لا تخرج عن كونها عبادة قولية أوعبادة فعلية، والمشكلة الأساسية التى يواجهها العقل فى تقبل هذا اللون من المعرفة أن بعض العقول اعتادت على أن تنكر ما تجهل ولا سبيل للعقل للتعرف على كيفية السجود والتسبيح التى تتأتى من هذه الكائنات لأن ذلك ليس داخلا فى نطاق المعرفة الحسية التى تعودها العقل وتعارف عليها ولذلك قال تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . مبينا أن معرفة تسبيح الطير والجبال ليست من وظائف العقل ولا من خصائصه لأن هذه الأنواع ليست من بنى جنس الإنسان ، ولقد كشف القرآن عن أن هذه العبودية القهرية التى يقوم بها هذه الكائنات ممكنة فى ذاتها ،وأن الله تعالى كشف الحجاب عن بعض النماذج البشرية فعلمها منطق هذه الأشياء كما حكى لنا قصة سليمان مع الهدهد . وكما حكى أن للنمل لغتها الخاصة التى يتعامل بها مع بنى جنسه . قال تعالى : « قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم» كما أوحى الله إلى بعض هذه الكائنات فعلمها ما تستقيم به حياتها ، قال تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات » . وحديث القرآن أن للنمل لغة وللنمل لغة وللطير لغة قضية قد يكابر فيها العقل لجهله بها، غير أن هذه القضية قد ثبتت بالتجربة العلمية صحتها بما لا يدع فيها مجالا للشك . وكان من الإنصاف ألا يتخذ بعض الناس جهلهم بمعرفة لغة هذه الكائنات وسيلة لإنكارها ، لأن الجهل بالشىء لا يدل على عدم وجوده وإنما يدل على جهل صاحبه به . وليس من وظيفة الإنسان التعرف على لغة هذه الكائنات ولا معرفة كيف تسجد أو تسبح لأن هذه الكائنات تشارك الإنسان فى وظيفة العبودية لله ، فالإنسان جزء من الصنعة الإلهية وهذه الكائنات جزء من الصنعة . وكل منها يسبح صانعه بلغته الخاصة فلا الإنسان يفهم عن هذه الكائنات ولا هذه الكائنات تفهم عن الإنسان، بل كل كائن منها يتعامل مع خالقه بطريقته الخاصة ولغته المعينة. وفى ذلك آية من آيات القدرة الإلهية كما قال تعالى : « ومن آياته منامكم

بالليل والنهار واختلاف ألسنتكم وألوانكم» .« ومن الناس والدواب والأنعام مختلفاً ألوانه كذلك ،إنما يخشى الله من عباده العلماء » . . وهكذا نجد القرآن يلفت نظر الإنسان إلى قضايا غيبية يجهلها الإنسان ولكن القرآن يعرفه بها بأسلوب هادئ وببرهان يقيني ، ولكن مشكلة الإنسان الكبرى فى تقبل هذه المعرفة أنه يجعل جهله بها دليلا على إنكارها وهذا ليس موقفا علميا بل هو مكابرة الحقائق والأشياء ، ولقد أجمل القرآن سبب هذه المشكلة برمتها فى قوله تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

ومن خصائص المنهج القرآنى أنه يبين للعقل البشرى ، أن ما يراه العقل محالا يبين القرآن أنه ممكن الوقوع فقد تستبعد العقول بل تنكر أن الحيوان والنبات والجماد يتأتى منها المعرفة بخالقها فضلا عن السجود له والتسبيح بحمده . فيبين القرآن أنها لا تعرف ربها فقط بل وتسجد وتسبح له . وإثبات السجود والتسبيح لهذه الكائنات يقتضى إثبات المعرفة التى ينكرها العقل ويستبعدها لأن كل ساجد يعرف من يسجد له . ولو قصد القرآن إلى إثبات المعرفة أولا ، لما كان فى ذلك إثبات للسجود والتسبيح ، لكن إثبات السجود والتسبيح يقتضى إثبات المعرفة من غير عكس ، ومن هنا أثبت القرآن لهذه الكائنات أنها تسجد لأن فى سجودها لله إثباتا لتعرفها عليه . وهذه من خصائص المنهج القرآنى أنه يعمد إلى إثبات ما هو أكثر غرابة أمام العقل وإذا ثبت أن ذلك ممكن كان ما هو أقرب منه فى العقل أولى بالثبوت والإمكان .

ولقد أنكر الماديون ما تدل عليه هذه الكائنات من وجود الله خالقاً ومدبراً لشئونها وانقسموا على أنفسهم واختلفت حول هذه القضية آراؤهم وأخذوا يزينون للشباب أقوالا مزخزفة وأباطيل مموهه بغية أن ينسلخ الشباب عن عقيدته فى الغيبيات فينكرها ويقولون معهم أنه ليس هناك إلا الطبيعة أولا والطبيعة ثانياً وثالثاً ، ومن واجب الدعاة بين الحين والآخر أن يبينوا لشباب الجيل ما فى هذه الأقوال من مغالطات وتلبيس على عقول الناس .

ونبدأ بسؤال هؤلاء عن معنى الطبيعة التى يقولون بها ما هى : و ما معناها ونحب أن نناقشهم هنا من مستويات ثلاثة :

« فمن الناحية الاشتقاقية نجد أن لفظ الطبيعة على وزن فعيلة بمعنى اسم المفعول ، أى مطبوعة كقتيلة وجريحة بمعنى مقتولة ومجروحة ، فهى بمعنى منفعلة وليست بفاعلة ، متأثرة وليست بمؤثرة . قابلة لفعل الإنسان فيها وليست فاعلة بنفسها . وقد سألنى بعض الطلبة إذا كان هذا معناها فى اللغة العربية فهل بالضرورة يكون هذا معناها فى اللغات الأخرى كذلك . والحقيقة أن اختلاف الأسماء لا يعنى اختلاف المسميات فإذا كان لفظ الطبيعة يعنى فى اللغة العربية أنه منفعل بفعل الإنسان فهل معنى الكلمة فى الإنجليزية أو الفرنسية يعنى أن أشياء الطبيعة ليست منفعلة بفعل الإنسان فيها ، والحقيقة التى لا ينكرها أحد أن أشياء الطبيعة قابلة لفعل الإنسان فيها وليست فاعلة بنفسها أيا كانت اللغة واللسان الناطق فهى متأثرة ومنفعلة وليست مؤثرة ولا فاعلة هذا من الناحية اللغوية .

أما من الناحية الفعلية التجريدية فإن كلمة الطبيعة من الألفاظ الكلية العامة التى لا وجود لها إلا فى الذهن والتصور العقلى ، أما فى الواقع الحسى فلا وجود إلا لأفرادها فقط شأن جميع الكليات كلفظ الإنسان فإنه كلمة عامة يتدرج تحتها أسماء كثيرة هى أفراد للإنسان وأفراد الإنسان كمحمد وعلى وخالد هم الذين يتمتعون بالوجود الواقعى خارج التصور العقلى . كذلك لفظ الطبيعة فإن أفراده كالشجر والمطر والرعد والبرق والبر والجبال ... إلخ . كل هذه أفراد للطبيعة وكلها تتمتع بالوجود الواقعى الحسى ، أما كلمة الطبيعة فلا وجود لها إلا فى العقل والذهن فقط ، وهذا شأن المعانى الكلية العامة فإنه لا وجود لها إلا فى ذهن المتحدث فقط أما فى الواقع الخارجى فليس هناك شىء اسمه الطبيعة وإنما هناك أشياء وأفراد طبيعية . إذن فهى باعتبار العقل والتصور موجودة ولكنها باعتبار الواقع والحس معدومة . . وهل

يتصور عاقل أن ما لا وجود له فى الواقع بل أصله العدم قادر على إيجاد ما هو أكمل فى الوجود منه . . . ؟

٣ — ولو جارينا هؤلاء بحسب منهجهم الوضعى وقلنا لهم صدقناكم جدلا فى زعمكم بالقول بالطبيعة ، فأنتم تزعمون أنها موجدة لهذا العالم ، ومعلوم أن الإنسان جزء من هذا العالم ولا تنكرون ذلك . كما تقولون أن من خصائص الطبيعة أنها عمياء لا عقل لها ، موات لا حياة لها . وإذا كان الإنسان يعقل والطبيعة لا تعقل والإنسان حى والطبيعة موات فمن الذى وهب الإنسان هذا العقل الذى يسخر به أشياء الطبيعة علماً بأن فاقد الشىء لا يعطيه . . . ولقد حكى القرآن موقف الدهريين قديماً الذى تفرع عنه القول بالمادة أو الطبيعة فلقد كانوا يسندون الأثر والفعل للدهر كما قال تعالى « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » . فأبطل القرآن زعمهم هذا بأوجز عبارة وأبلغها حين قال لهم القرآن «ما لهم بذلك من علم » . لا علم لهم بما يقولون ، ولا برهان لديهم على صحة قولهم وإن هم إلا يظنون ، والظن شىء والعلم البرهانى شىء آخر ، وكل من أنكر شيئاً مما أخبر به القرآن من الغيبيات لا يملك دليلا على إنكاره إلا جهله بما ينكر وعدم علمه به ولذلك لا يكون معه الحديث إلا التخرص والكذب ، والظن الذى لا يغنى عن الحق شيئاً ، والله يهدى من يشاء إلى سواء السبيل .

٣ — فى التوحيـــد :

إن القرآن الكريم قد سلك طرقاً متعددة فى نفى الشرك وإبطاله ، ومن هذه الطرق : ضرب الأمثال من حياة الناس اليومية ، قال تعالى : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم » ، وكان من عادة القوم أنهم يمتلكون الإماء والعبيد بملك اليمين . ومن المعلوم بينهم أن الأمة أو العبد لا يشارك أحدهما مولاه فى ماله ورزقه لأن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له . والعبد مخلوق وسيده أيضاً مخلوق وهم معترفون لله بالربوبية وأنه الخالق ، وإذا كان هذا شأن المخلوق مع المخلوق لا يرضى أحدهما أن يشاركه عبده فيما يملك مع أن كلا منهما مخلوق

فكيف يجعلون للخالق شريكاً من خلقه وهم يرفضون ذلك ولا يرغبونه لأنفسهم ، كيف ينسبون إلى الله ما ينزهون أنفسهم عنه ، فالآية تخاطبهم من هذا الجانب الواقعي وتقول لهم « إذا كنتم تنزهون أنفسكم عن مشاركة عبيدكم لكم فلماذا ترضون لله ما ترفضون أنتم ، أليس من الأولى أن ينزه الله الخالق مما ينزه عنه مخلوقه وعبيده ؟

ومن هذه المسالك البرهانية ماسلكه القرآن الكريم مع أهل الكتاب حين نسبوا لله الولد ، ومع المجوس حين جعلوا الملائكة إناثاً ونسبوها لله ، ذلك أن اليهود ادعوا أن عزيراً ابن الله ، كما ادعت النصارى أن المسيح ابن الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . ونجد القرآن الكريم في إبطال هذه الدعاوى الظالمة يلجأ إلى البراهين اليقينية المستمدة من الواقع المشاهد للإنسان . فالذين ادعوا أن الملائكة بنات الله نجد القرآن يلجأ معهم إلى أسلوب مفحم في الإقناع ملزم في الاحتجاج . قال تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم » ؟ ومعلوم أنهم لم يشهدوا خلقهم ولم يوجد من ادعى ذلك أو يملك دليلا عليه . فكيف يدعون شيئاً لم يشهدوه وليس معهم برهان على صحته ، والاستفهام هنا متضمن نفي الشهادة . والشهادة رؤية بصرية بمعنى أنها تجربة حسية ، فأنت إذا رأيت شيئاً وشاهدته يجوز لك أن تشهد له أو عليه نفياً أو إثباتاً على سبيل اليقين والجزم ، ولكن ما لم تشاهده ببصرك فإن الشهادة له أو عليه هنا لا ترقى إلى اليقين . ولذلك فإن السؤال هنا مفحم للخصم وملزم له ، وهذا المسلك قد سلكه القرآن في موقف آخر حين أبطل دعوى المشركين بقوله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) . وما داموا لم يشاهدوا شيئاً من ذلك ولم يشهدوه فإن دعواهم باطلة لا يؤسس عليها اعتقاد ولا ترقى إلى يقين ، أما اليهود والنصارى الذين نسبوا الولد لله فإن القرآن يلجأ معهم إلى استعمال البراهين العقلية التي تستمد صدقها من الواقع أيضاً . قال تعالى : في إبطال هذه الدعوى : « ما اتخذ الله من ولد . . وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » والجزء الأول من الآية «ما اتخذ الله من ولد» فيه إبطال

لدعوى كل من نسب الولد لله . وفى مقام الاستدلال على صدق هذه القضية حتى يؤمن بها المكذب نجد القرآن يقول لهم : « أنى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة» إذ من المعلوم فى قانون البشر أن الولد لا يتأتى إلا من نوعين ذكر وأنثى ، والله تعالى لم يلد ولم يولد فكيف يكون له ولد وليست له صاحبة . والآية ترد هنا على كل من نسب الولد لله أياً كان نوعه ، لأن حرف الجر من إذا دخل على اسم نكرة أفاد معنى العموم والشمول فالنفى هنا ليس لولد بعينه ولكن النفى منصب على جنس الولد وبذلك قالت الآية « ما اتخذ الله من ولد » أما الجزء الثانى من الآية ففيه نفى الجنس لألوهية عما سوى الله . « وما كان معه من إله » وفى مقام الاستدلال على صدق هذه القضية أمام المكذبين بها يستخدم القرآن معهم القسمة العقلية فيقول لهم لو كان معه إله آخر لحدث أحد احتمالين . الاحتمال الأول : أن يذهب كل إله بما خلق . والاحتمال الثانى : أن يحاول كل إله أن يعلو على الآخر بخلقه . وهنا نلجأ إلى الواقع نفسه فنجده شاهداً على وحدة الصنعة — فلم نصادف فى عالمنا ما يدل على تعدد الصانع ، ووحدة الصنعة خير دليل على وحدة صانعها . وبما أن الواقع يكذب دعاوى المشركين فإذن لا يكون هناك إلا إله واحد . ومجيء الآية فى هذه الصيغة إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض . وبهذا التقسيم الحاضر يدل على وثاقة البرهان ويقينية الدليل حيث نفى الجزء الأول منها الوسائط بين الله وبين أحد من خلقه حيث نفت أن يكون له ولد يتقرب بعبادته إليه كما تدعى النصارى . ونفى الجزء الأخير منها جنس الإله التى عبدت من دون الله . والآية تضمنت لازمين كلاهما محال وباطل بالمشاهدة الحسية ، وبطلان كل واحد فيهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد ، وهذا من خصائص المنهج القرآنى فى الحجة والإقناع لجوءه إلى الواقع الحسى ، أو استعمال البراهين بالعقلية المستمدة من الواقع الحسى . وهذا من سر قوتها ووثاقتها فى الاستدلال .

ولو تتبعنا هذه القضية وكيف عالجها القرآن الكريم سوف نجد أن هناك قاعدتين أساسيتين كانتا محوراً لتفنيد كل دعاوى الشرك وإبطاله .

القاعدة الأولى : أن الخالق وحده ينبغى أن يعبد وحده .

القاعدة الثانية : مطالبة المشركين بالدليل العلمى الصحيح على دعواهم فى عبادة ما سوى الله ، ذلك أن القاعدة الأولى الخاصة بالخلق تفرض على العقل أن يؤمن بأن من يخلق يستحق أن يعبد ومن لا يخلق ولم يشارك فى الخلق لا ينبغى أن يعبد أو يؤله . وفى مناقشة قضية الخلق من العدم نجد القرآن الكريم ينهج نهجاً قويماً فى إقناع المشركين بأحقية الخالق وحده بالعبادة . فمرة يسألهم من خلقهم فتكون الإجابة أن من خلقهم هو الله . وفى مرة ثانية يسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله ، وهنا يطرح العقل عليهم هذا السؤال : إذا كنتم تعترفون بأن الخالق هو الله فلماذا تتوجهون بالعبادة إلى غير الله . أليس هذا تناقضاً فى الفكر وتضارباً فى المنطق ، وتجسيداً للعناد والمكابرة .ثم نجد القرآن الكريم فى مواضع متفرقة من الآيات يناقشهم بهذا المنطق البرهانى المفحم ، وبعد أن اعترفوا بأن الخالق هو الله ما بقيت لهم حجة ولا أصبح لديهم عذر أو برهان . فيطرح عليهم هذا السؤال المسكت : قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده . قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده . قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق قل الله يهدى للحق . أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون ؟ فأيهما أولى بالاتباع والعبادة . وفى مقام آخر يقول تعالى تقريراً لواقع المشركين وبياناً لحالهم : « يشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون » ، ويقول : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شىء » ، وفى مقام التحدى والإعجاز يقول القرآن «هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه» . ويقول «أرونى ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات » وجاءت هذه الآية مرتين فى القرآن،فى سورة فاطر ، ومرة أخرىفى سورة الأحقاف تأصيلا وتثبيتا لهذه القاعدة ، قاعدة اقتران العبادة بالخلق لأن الخلق يوجب العبادة ويقول لهم أفمن يخلق كمن لا لا يخلق .

ولقد اهتم القرآن بقضية الخلق وأثرها فى التوجه بالعبادة إلى الخالق لأنها قضية محسوسة والاستدلال بها يقينى لأنه لم يوجد من البشر من ادعى أنه خالق ، ثم نجد القرآن يوجه إلى كل من عبد غير الله أو أشرك معه فى العبادة هذا السؤال . قال تعالى « قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله . لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وما لهم فيهما من شرك . وما له منهم من ظهير . ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » والسؤال المطروح فى هذه الآية والموجه إلى المشركين هو أن يتوجه كل من عبد غير الله إلى معبوده ويسأله : هل يملك شيئاً فى السموات والأرض على سبيل الاستقلال حتى يستحق أن يعبد ، أو هل يملك شيئاً على سبيل الشركة والمقاسمة ، وهل عاون أحد منهم الله فى خلق شىء منهما ، ولأن الإجابة معلومة مقدماً نجد الآية قد ساقتها على سبيل النفى الجازم ، ولذلك قالت الآية عن الشركاء أنهم لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، وما لهم فيهما من شرك ، أى ليس لهذه الآلهة شركة فى السموات ولا فى الأرض وما له منهم من ظهير ، أى لم يعاون الله أحد منهم . وإذا كانت الأسباب الموجبة للعبادة هى الخلق أو مشاركة الخالق فى الخلق أو معاونته وقد جاءت كلها منفية على سبيل الجزم فلماذا يتوجهون بالعبادة إلى غير الخالق ؟ بقى أن يقول البعض ما نعبدهم للخلق ليقربونا إلى الله زلفى . ولهذا جاء فى آخر الآية نفى هذه القضية . قال تعالى « ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » ، فليست هناك شفاعة مقبولة إلا بإذن من الله ، وإذا كانت كل الأسباب الموجبة للعبادة منفية وباطلة فإن ما يترتب عليها يكون باطلا .

أما القاعدة الثانية : وهى مطالبتهم بالدليل على صحة دعواهم فنجد القرآن ينفى سابقاً أن يكون مع المشرك دليل علمى على صحة ما يقول . ولقد قرر هذه القاعدة مؤمن آل فرعون حين قال لقومه : ياقوم مالى أدعوكم إلى النجاة وتدعوننى إلى النار ، تدعوننى لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لى به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار ، إنها مقارنة بين طرفين لا يلتقيان أبداً

وفى سورة لقمان يقول تعالى فى وصية الإنسان بوالديه : « وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما » . فجاء العلم منفياً فى الآيتين على سبيل القطع . والمراد بالعلم هنا اليقين والبرهان وليس الظن والأوهام. فالمراد بالعلم اليقينى عند كل اعتقاد هو أساس برهانها وما لا برهان عليه لا يصح اعتقاده .

٤ — فى البعث :

ومن جملة الأمور التى أنكرها الماديون قضية البعث واليوم الآخر وما فيه ، ولقد تعددت الأسباب التى حسبوها عقلية وأنكروا من أجلها اليوم الآخر ، ولقد حكى القرآن الكريم هذه الأسباب على لسانه مرات متعددة فى آياته الكريمة ، مرة يسوق موقفهم فى الإنكار والجحود مشفوعاً بالدليل الذى حسبوه برهاناً ويقيناً ، ومرة يسوق القرآن موقفهم كحكاية لحالهم وسرداً لرأيهم بلا دليل ولا برهان . قال تعالى : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت » . وقال سبحانه « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا » .

وفى آيات كثيرة يسوق القرآن حججهم فى الإنكار والجحود وتلخص كلها فى الإنسان إذا مات وأصبح تراباً ورفاتاً لا يمكن بعثه حياً مرة أخرى . قال تعالى حاكياً عنهم وقالوا « أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإننا لمبعوثون » . وفى آية أخرى «أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً » . وفى سورة (ق) « أئذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد » ، وفى سورة المؤمنون« أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون. هيهات هيهات لما توعدون إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » . أولئك طراز من البشر قصرت عقولهم على الحسيات فغاب عنها حقيقة ما وراء العالم وجمد فكرهم على التعامل بالماديات فلم يتسع لإدراك ما وراءها . وهذا النمط من البشر موجود

فى كل عصر ونكبة كل جيل ، ولعلك من هنا تستطيع أن تدرك سراً من أسرار المنهج القرآنى فى اهتمامه بضرب الأمثال من العالم الحسى الذى يعيشه الإنسان ولقد تعددت أدلة القرآن على البعث وتنوعت هذه الأدلة بحسب المقام والموقف الذى جاءت لأجله بحيث اشتملت هذه الأدلة على الجانب العقلى منها والوجدانى ، كما ساقت العديد من الأمثلة الحسية تثبيتاً وتوضيحاً لهذه الحقيقة التى غاب إدراكها عن الماديين ، ولقد ساقت لنا بعض الآيات فى سورة (يس) نماذج من هذه الأدلة التى تؤكد احتفاء القرآن بالقضايا الحسية كأمثلة مجربة يستدل بها على مطلوب الآية ، قال تعالى « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ، أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » . فالآية تحكى قصة أبى بن خلف يوم جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أمسك بيده قطعة عظم بالية وأخذ ينكر على الرسول قضية البعث ويقول له : يامحمد أترى أن الله يحيى هذه بعدما بليت وأصبحت تراباً ، فقال له الرسول : نعم ، يبعثها ويبعثك ويدخلك النار ، فأبى ابن خلف قد استكثر على القدرة الإلهية أن تحيى العظام بعد أن بليت وأصبحت تراباً . وهذه هى نفس الدعوى التى تمسك بها الماديون قديماً وحديثاً ، فالقرآن يبطل دعواهم هذه بأوجز العبارات وأجمعها وأدلها على المطلوب ، وذلك فى قوله : ونسى خلقه . فإن هذا الكافر المعاند جاء يضرب للرسول المثل على إنكار البعث بقطعة عظم بالية ونسى خلقه ، وهو نسى أين كان وكيف كان قبل أن يكون الآن ، فهو لم يكن شيئاً مذكوراً كما قالت الآية الكريمة ثم أصبح كائناً حياً ومن كونه من لا شىء ومن العدم المحض قادر على تكوينه مرة أخرى من التراب لأن التراب ليس غريباً على طبيعة الجسم الإنسانى بل هو أصل له . وخلق الشىء من أصله مرة ثانية أولى بالإمكان من خلقه من العدم فى المرة الأولى ، ولذلك جاء فى آخر الآية « يحييها الذى أنشأها أول مرة » . وقد أنشأها فى المرة الأولى من العدم المحض أى من لا شىء وحين يموت الإنسان يتحلل جسده إلى التراب فيعود إلى أصله ،

وإعادة الخلق من المادة الأصلية أهون وأولى من الخلق من العدم، وهذا قياس منطقى إذ يعرف علماء الوضعية المنطقية أنفسهم أن حدوث الشيء مرة دليل على إمكان حدوثه كل مرة، ثم ساق القرآن دليلا علميا يعقله التجريبيون حين قال: « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً » . فإن النار من خصائصها أنها حارة يابسة ، والشجر الأخضر من خصائصه أنه رطب بارد ، ومعلوم لدى التجريبيين وغيرهم من العلماء أن الحرارة ضد البرودة ، وإن الرطوبة ضد اليبوسة ، والعقل البشرى يعلم ببداهته أن اجتماع الضدين أمر محال . والآية هنا تقول لنا أن الله يخلق النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر الرطب وكلاهما يتميز بخصائص تجعله ضدا للآخر فإن من يخلق الشيء من ضده ونقيضه أولى به أن يعيد خلق الإنسان من غير عناصره الأصلية الموجودة فى التراب . وهذا إلزام فى الحجة وقوة فى الإقناع .

ولهذا كان القرآن يتحدث عن البعث أحياناً بلفظ الإعادة . الذى يدل على تكرار الفعل وإمكانه . كما كان يستدل عليه بالنشأة الأولى لأنها كانت من عدم ، وكذلك بضربه الأمثال المحسوسة .

بعد هذا العرض السريع لمنهج القرآن فى إثبات الغيبيات أحب أن أنبه إلى أننا لم نلجأ إلى مزيد من البسط والتفصيل بضرب الأمثلة من القرآن خوفاً من الإطالة من جانب ، ولأننا من جانب آخر لم نرد بذلك أن نسرد الأدلة التى قدمها القرآن للاستدلال على الغيبيات مع كثرتها وشمولها . لأننا قصدنا فقط توضيح معالم المنهج فى الاستدلال وليس سرد الأدلة وذكرها . ولعل القارئ الكريم يلحظ معى أن القرآن فى منهجه فى الاستدلال لفت نظرنا إلى الواقع المحسوس ، وطلب منا أن نعمل حواسنا فى عالمنا الحسى بحثاً فيه واستقراء لأوجه الحكمة والإتقان لنصل من ذلك إلى إثبات خالقه انطلاقاً من المعرفة الأولية أن هذا الأثر المعين يدل على المؤثر المعين . وكانت دعوة الأنبياء أممهم تلفت نظرنا إلى عناصر بناء المعرفة الصحيحة المؤسسة على يقين الحواس بما حولها ، وكان تنبيه القرآن لنا باستعمال الحواس

ينبغي أن يبدأ من هنا ومن الحواس ومباشرتها للمحسوسات إذا نحن أردنا التعرف على العالم الحسي ، وهذه أولى خطوات المعرفة التجريبية أو المنهج التجريبي . إعمال الحواس فى المحسوسات (الملاحظة) مع مراعاة الشروط التى نبهنا إليها القرآن فى تحصيل المعرفة (التجربة) ، ولقد فصل أئمة السلف هذه القضية وزادوها بسطاً وإيضاحاً ، فقالوا بالتجربة والمعرفة التجريبية قبل أن تعرفها أوربا بقرون . . ووجدنا عندهم من دقة الملاحظة فى بناء المعرفة ما يدعو إلى الدهشة والإعجاب.

الفصل السادس

أسس اليقين عند السلف

نشأ فى تاريخ الفكر الإسلامى مدارس متعددة ، تختلف هذه المدارس فيما بينها حسب المنهج الذى ترتضيه وحسب موقفها من قضايا الفكر الإسلامى المتصل بأصول الدين وفروعه ، ومع اختلاف هذه المدارس فيما بينها فى كثير من القضايا إلا أنها كلها تزعم لنفسها أنها المعبر الحقيقى عن موقف سلف الأمة فى هذه القضايا الخلافية ، وكل مدرسة تدعى لنفسها أنها فقط على حق وغيرها على الباطل ، وبدون دخول فى تفصيلات النزاع القائم بين هذه المدارس مع كثرته وحدته فإننى سوف أوضح هنا موقف سلف الأمة من أهم هذه القضايا حتى نعلم ما عند كل فريق من هؤلاء إن حقاً وإن باطلا .

ولقد حاول بعض أتباع هذه المدارس أن يثير كثيراً من الشكوك حول مواقف السلف من بعض القضايا الفكرية يبتغى بذلك صرف نظر الباحثين عنها أو على الأقل صرف اهتمامهم بها بالتشكيك فى قيمة تراثها ، تارة يتهم السلف بتحقير العقل والتهوين من شأنه وتارة يتهمهم برفض جميع وسائل المعرفة الحسية وقصر جميع المعارف على النص فقط . . و . . . . . إلخ .

وهناك فريق ممن يدعى الانتماء للسلفية فيلوح فى وجوه الناس بإحدى يديه بما يعرفه من بعض قضاياها ويضرب بيده الأخرى ما يجهله من بقية القضايا . فيهدم بإحدى يديه ما بنته اليد الأخرى . وكثيراً ما أصيب الموقف السلفى من جراء هؤلاء بجهلهم تارة ، وبتعصبهم المذموم تارات .

وسبب الموقف الأول فى نظرى أن أتباع هذه المدارس المختلفة لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث ومناقشة آراء أصحابهم لمعرفة ما فيها من زيف وباطل كما هو شأن الموقف العلمى الذى يدعون أنهم حماته ورواده ، ولكن شاعت

لهم أهواؤهم أن يقلدوا بدلا من أن يحصلوا ويقيدوا ، وما أسهل التقليد والاتباع ، وما أصعب التمحيص والنقد لمعرفة الزيف من الأصيل ، ولا شك أن هؤلاء الخصوم التقليديين إذا قرأوا تراث السلف فى كتبهم سيتغير موقفهم عما هو الآن إذا كانوا دعاة حق كما يدعون ، و « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » .

أما سبب الموقف الثانى فإن أتباعه إذا كانوا يدعون الولاء إلا أن مسلكهم فى الدعوة يحمل معه عوامل التنفير والترهيب أكثر مما يحمل من عوامل الترغيب والتقريب . يضاف إلى ذلك أن القدر الذى معهم من المعرفة بموقف السلف يتم عن تعصبهم لجزئيات وفروع وتساهيلهم فى كليات وأصول وهذا كان مدعاة للطعن فى الموقف بكامله .

ولقد رأيت أن أوضح فى هذا البحث « أسس اليقين » فى موقف السلف ، لأنها التى توجه إليها الشكوك وتثار حولها الشبهات ، وبالإضافة إلى ذلك هى الأصل الذى تبنى عليه المواقف المختلفة من قضايا الفكر الإنسانى كله . وعلى الباحث المنصف أن يقارن بين ما عند السلف وما عند غيرهم ليقبل أو يرفض عن وعى وإدراك بدلا من أن يقبل عن جهل أو يرفض عن جهل .

ولقد جربت المدارس المختلفة قضايا الفكر اليونانى وخابرته فأخذت منه ماراق لها وتأثرت ، ورفضت منه ما لم يتفق ومنهجها الفكرى العام ونهت إليه . ولقد برز فى كل مدرسة أعلام فى المذهب دعاة إليه التف حولهم كثير من الأتباع والمقلدين ، فبرز فى ميدان الفلسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، وبرز فى مجال الاعتزال أمثال النظام والخياط والعلاف وعبد الجبار . كما برز فى ميدان الأشاعرة أمثال الباقلانى ، والجوينى ، والغزالى والرازى ، فمن أراد أن يؤرخ لأى مدرسة من هذه المدارس فلابد له من الوقوف أمام أعلام هذه المدرسة أو تلك يأخذ عنهم وينسب إليهم . والأمر كذلك فى تبيان موقف السلف من القضايا المختلفة ، إذ لابد

من الرجوع إلى أعلامهم المبرزين فى المجالات المختلفة لنأخذ عنهم آراءهم حتى نستبين حقيقة الموقف أخذاً عنهم لا عن غيرهم . ولقد برز فى الموقف السلفى أعلام مبرزون خلفوا لنا تراثاً هائلا معبراً عن رأيهم المستند فى أصوله إلى الكتاب والسنة نصاً لا تأويلا . أمثال ابن حنبل ، وابن المبارك ، والخلال ، والأثرم ، والبيهقى ، وابن تيمية ، وابن القيم . . إلخ . وكان خير من مثل الموقف السلفى فى جانبيه النظرى والتطبيقى هو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ذلك أن ابن تيميه قد أتيح له من الاطلاع والاستيعاب ما لم يتح لسابقيه ، فكان شخصية موسوعية مستوعبة للثقافة الإسلامية بجوانبها المختلفة ، كما اطلع على الثقافة اليونانية ووقف منها موقف الناقد المنصف الخبير بمأتى الآراء وغاياتها ، وقارن بين ما عند اليونان من مناهج ونظريات وخاصة ما يتصل منها بالأمور النظرية فوجد البون شاسعاً بين أسس اليقين عند السلف وعند اليونان ، ولقد بدت الدهشة والحيرة عند ابن تيمية من موقف هؤلاء الذين قدسوا تراث اليونان ونزهوه عن النقد والتمحيص وجعلوه فوق مستوى الشكوك والشبهات . وهذا ما جعل ابن تيمية يكرس حياته كلها للدفاع عن أسس اليقين عند السلف وبين للذين خدعوا أنفسهم بتراث اليونان أن ما عند المسلمين أصلح وأوثق مما عند غيرهم وأنهم بذلك يستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ، ولقد وضع ابن تيمية كتابين لعلهما أهم ما ألف فى تاريخ نقد منطق أرسطو على الإطلاق . وهما : الرد على المنطقيين ، ونقض المنطق ، بين فيهما تهافت منطق أرسطو عن إفادة اليقين فى الوقت الذى اعتز به بعض المسلمين فجعلوه مقدمة ضرورية لكل العلوم بل قال بعضهم من لم يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه وهذا الغلو فى تقديس منطق أرسطو من جانب المخدوعين به كان سبباً فى عنف خصومة ابن تيمية له وقال عنه عبارته الشهيرة : إن هذا المنطق لا يستفيد منه الغبى ولا يستضر به الذكى . ولقد علت نبرة التقديس للتراث اليونانى إلى الحد الذى جعل بعض المفكرين يخضع النصوص الدينية لمفاهيم الثقافة اليونانية إذا ظهر تعارض بينهما وظهر تبعاً لذلك ما يسمى بحركة

التوفيق بين العقل والنقل . وصرح الرازى فى نهاية العقول(١) «بأن الدلائل السمعية لا تفيد اليقين وأنه إذا تعاونت الدلائل العقلية مع الدلائل السمعية وجب تقديم العقل، وصاغ قانوناً أسماه « أساس التقديس » بناه كله على هذه القاعدة . وصرح بعضهم بأن العقل أصل فى إثبات الشرع وأن تقديم العقل أوجب عند التعارض مع النقل لأن تقديم النقل على العقل يقدح فى العقل والنقل معاً (٢) .

ولقد ألف ابن تيمية أهم كتبه على الإطلاق فى بيان كذب هذه الدعوى وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل (٣) يبين فى هذا الكتاب كذب الدعوى القائلة بتعارض العقل والنقل، وخطأ من يظن أن النقل قد أتى بأمور تناقض العقل وكل من يدعى ذلك إما جاهل بالنقل وإما جاهل بحقيقة العقل أو بهما معاً .

ولو ألقينا نظرة فاحصة على تراث ابن تيمية المخطوط منه والمطبوع سوف نجد أنه قد وضع منهجاً ألزم نفسه به فى حجاجه مع خصومه على كثرتهم ما بين فيلسوف ومتكلم ومتصوف وفقيه ، وفى حجاجه مع كل هؤلاء كان يصدر عن أسس يقينية فى المعرفة تلقاها عن السلف وليس عن أوهام وظنون ، ولقد بينا فى دراسة لنا سابقة موقف ابن تيمية من هذه المدارس المختلفة وكشفنا النقاب عن الفرق بين المنهج الذى كان يأخذ به والمنهج الذى سلكوه هم فى مواقفهم ، ونود فى هذه الدراسة أن نبين أسس اليقين التى ارتضاها السلف مسلكاً فى بيان دلائل أصول الدين ، وهذه الأسس تعبر فى حقيقتها عن نظرية فى المعرفة أخذ بها أعلام السلف . لاحقهم عن سابقهم . لأنها فى أصولها مستمدة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلا .

---

(١) مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور دار الكتب المصرية .

(٢) قانون التأويل للغزالى : ص ٨ .

(٢) كان لى شرف الاشتراك فى تحقيق الجزء الأول من هذا الكتاب سنة ١٩٧٠ دار الكتب مع الدكتور محمد رشاد سالم .

(٤) انظر ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ط مجمع البحوث سنة ١٩٧٢ .

وتختلف هذه الأسس فيما بينها حسب طبيعة موضوعها ، فإن البحث فى دلائل أصول الدين يختلف فى منهجه ووسيلته عن البحث فى مسائل الفروع ودلائلها ، ذلك أن البحث فى قضايا أصول الدين ينتمى فى طبيعته إلى عالم لا علاقة له بعالم المحسوسات إلا بالمشاركة فى الأسماء فقط ، ومن هنا كان البحث فيه يختلف عن البحث فى عالم المحسوسات من حيث المنهج والوسيلة .

ويتفق السلف فيما بينهم على أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبية تستند فى دلائلها على مصدرين : النقل الصحيح من كتاب وسنة ، والأخذ بقياس الأولى فى إثبات الغيبيات . وهذا القياس مأخوذ من إشارات القرآن الكريم فى مواضع متكررة أما فى نواحى المعرفة الأخرى ومنها مسائل الفروع ودلائلها فإنها تستند فى دلائلها إلى الكتاب والسنة إن وجد النص وإلا فيؤخذ فيها بقياس التمثيل ، ثم هناك وسائل أخرى مشتركة بين المعارف المختلفة وهى العقل الصريح ، والتجربة والمتواترات .

فتكون أسس اليقين عند السلف هى :

(أ) النقل الصحيح من كتاب أو سنة .

(ب) العقل الصريح .

(ج) قياس الأولى .

(د) المتواترات .

(ه) التجربة الحسية .

وهذا الترتيب مقصود حسب أولوية الموضوع وأهميته ، فالقضايا الدينية يؤخذ فيها بالنقل والعقل الصريح وقياس الأولى . والمعارف الأخرى يؤخذ فيها بالتجربة والمتواترات ويشترك معهما العقل فى الاستنباط والقياس وسوف نتكلم بالتفصيل عن كل منهما .

الدليل النقلى :

يطلق الدليل النقلى فى عرف السلف على الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة نصا لا تأويلا ، وقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج المسلم من الأدلة المأخوذة من الكتاب من معرفته بأصول الدين وفروعه . ولقد نقل الصحابة والتابعون عن الرسول

صلى الله عليه وسلم ألفاظ القرآن ومعانيه، وبينوا دلائله ومراد الرسول من كل آية . يقول أبو عبد الرحمن السلمى : «كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل » (١) وقيل لسلمان الفارسى لقد علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة (٢) يعنى طريقة الاستنجاء والنصوص فى ذلك كثيرة جداً عن الحصر فى مثل هذا المقام . ولما نزلت الآية الكريمة « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى . . . » الآية . أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمور الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول أوضح بيان وأكمله . ومن هنا لم يفسحوا مجالا لغير النقل فى الدلالة على أصول الدين وفروعه .

ودلالة الكتاب والسنة لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط . وإنما امتازت دلالة النقل بميزتين :

الأولى : أنها خبر المعصوم عن الله سبحانه .

الثانية : أن هذا الخبر فى ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه ، غابت عن عقول البشر . فتكون الآية أو الحديث مذكرة للإنسان بما غاب عنه من الأدلة العظيمة ، وفى نفس الوقت هى خبر المعصوم من الخطأ عن الله سبحانه. وذلك كالأمثال المضروبة فى القرآن الكريم ، التى لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار بها والقياس عليها . قال تعالى « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن كل مثل » (٣) والأمثال المضروبة فى القرآن تعتبر أمثلة عقلية واقعية برهانية يقينية . لأنها تستند فى إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التى جربها السابقون أفراداً كانوا أو جماعات . سواء فى ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل .

وأدلة القرآن نوعان : أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية وأخرى تتصل بمسائل الفروع . فإذا وجد الدليل النصى على مسائل الفروع فيمتنع

---

(١) الترغيب والترهيب . فضائل القرآن .
(٢) صحيح مسلم : ١ — ٢٢٣ .
(٣) الزمر : ٢٧ .

الاجتهاد والرأى . وإذا غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ فيها بقياس الشمول أو بقياس التماثل .

أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغى الاقتصار فيها على ما ورد به النص والسكوت عما سكت عنه النص ولا يتجاوز ذلك . ولا يجوز الأخذ فيها بقياس التماثل الذى تستوى فيه جميع أفراده ولا بقياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل والفرع فإن الله ليس كمثله شيء فلا يقاس بالناس ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها كما لا يجوز أن يمثل بعبده ولا يمثل عبده به ، والأمور الغيبية التى أخبر عنها القرآن الكريم مثل قضايا البعث والحساب ، ليس فيها مما فى الدنيا إلا الأسماء فقط كما قال ابن عباس فى الحديث الصحيح « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » من هنا رفض السلف الأخذ فى المسائل الغيبية بالرأى والاجتهاد وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح ، وكان النقل عندهم أساساً لليقين فى كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء ،ولما حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج فى المطالب الإلهية لم يصلوا فيها إلى اليقين . وإنما انتهوا إلى الحيرة والاضطراب وتباينت آراؤهم وتناقضت أقوالهم فأثبت هذا ما نفاه غيره ، وأوجب هذا ما أحاله ذلك .

يقول أبو عبد الله الرازى : لقد جربت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا . ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم ، اقرأ فى الإثبات قوله تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » واقرأ فى النفى : ليس كمثله شيء . ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى (٢) .

ويقول الشهرستانى فى مقدمته لكتاب « نهاية الإقدام » معبراً عن حيرته وحيرة المتكلمين فى هذه المسائل :

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ١٦٠ نقلا عن أقسام اللذات للرازى.

قد أشار إلى من إشارته غنم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم . ولعمرى .

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائــر   على ذقنه أوقارعا سن نادم (١)

ولعل موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا إثبات وجود الله ومقارنته بمنهج القرآن فى إثبات هذه القضية يوضح لنا الفرق بين أساس اليقين عند السلف وعند هؤلاء .

فالفلاسفة والمتكلمون أخذوا بدليل الممكن والواجب ، والجوهر والعرض ، فلم يثبتوا بدليلهم ربا خالقا للعالم ولا إلها معبودا يقصده المسلمون فى عبادتهم ، وإنما أثبتوا واجبا عقليا ، وجوهرا قائما بنفسه . وهذا لا وجود له إلا فى العقل فقط ، فيكون وجود الله حسب دليلهم قاصرا على وجدان العقل له فقط . عكس ما عليه أهل الملل قاطبة .

وقد وهم بعض الباحثين فظن — خطأ — أن دلالة النقل لا تكون إلا من جهة إخبار الصادق به فقط ، ونسى جهة الدلالة الأخرى التى هى أهم وأولى .

تلك هى إشارة القرآن إلى الأدلة العقلية المتضمنة فى آياته . والتى نبهنا إليها فيما سبق . وإذا كانت جهة الدلالة الأولى تناسب من آمن برسالة محمد وأنه صادق فيما أخبر به ، فإن جهة الدلالة الثانية تناسب من يشك أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول .

ولقد ترتب على هذا الوهم الخاطىء أن شكك بعضهم فى دلالة النقل وقال أنها لا تفيد اليقين « لأنها متوقفة على معارف ظنية هى الفقه والنحو والتصريف والمجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل . . وعدم

(١) نهاية الإقدام ص ٣ . ط المثنى بغداد .

كذب الناقل وعدم وجود العارض العقلى . وعدم هذه الأمور كلها ظنى لا يقينى .

فكيف تكون دلالة النقل يقينية وهى متوقفة على أمور ظنية » (١)

وقد أقام الرازى هذا القانون فى رفض دلالة النقل على أساس أن جهة دلالته متوقفة على كونه خبر المعصوم فقط . ولو تنبه الرازى وغيره إلى جهة الدلالة الثانية لما وقع فى هذا الخطأ . وقد وضع ابن تيمية كتابه « شرح أول المحصل » بين فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط وإنما يجمع النقل فى دلالته بين جهتين . . كونه خبر المعصوم من جانب ، وإشارته المتكررة إلى الأدلة العقلية المتضمنة فيه من جانب آخر . كما وضع كتابه « درء تعارض العقل والنقل » لبيان تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل ، وأنه يجب تقديم العقل عند التعارض ؟

والذين يرفضون دلالة النقل أو يتشككون فيها بنوا موقفهم هذا على أساس أن النقل قد جاء بأمور تناقض ما استقرت عليه عقول الناس .

وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بالنص وبحقيقة العقل معا : إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلا ليس صريحا فى دلالته وليس كل ما يدعيه الناس نصا ليس صحيحا فى متنه ولا فى سنده . ولكى تكون دلالة النص يقينية لابد أن يكون النص صحيحا فى متنه وفى سنده ولكى يكون العقل يقينا لابد أن يكون صريحا فى دلالته على المطلوب ، فإذا توافر هذان الشرطان فى العقل والنقل معا استحال أن يكون بينهما تعارض أبدا . ذلك أن غاية النقل والعقل معا هى الوصول إلى الحق اليقين . والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لاتتعارض وإنما تتعاضد .

وأهل العلم بالحديث المهتمون بعلم الرسول العالمون بأخباره ومقاصد أفعاله اجتمع عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده مالا يمكنهم

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٧ — ٨ ط الهيئة العامة للكتاب والمطالب العالية .

دفعه عن قلوبهم . ولذلك كانوا متفقين على يقينية الدليل النقلى آية كان أو حديثا وذلك من غير تواطؤ ولاتشاعر . وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين كتواتر شجاعة خالد ، وشعر حسان وكرم حاتم ، وعدل العمرين وفقه الأئمة الأربعة وطب جالينوس وأبقراط ، وحكمة سقراط ومنطق أرسطو ، ونحو سيبويه ، وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ، وأعظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو .

وألفاظ الرسول وأفعاله منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة .

ومنها المتواتر عند الخاصة فقط .

ومنها ما يعلمه بعض الناس ، وإن كان عند البعض الآخر مجهولا .

ومنها ما هو يقيني عند البعض وإن كان عند الآخرين مظنونا أو مكذبا . وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم فى هذا الفن من أقوال سلفهم مالا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشاركهم الاهتمام بها أو ليس على درجتهم فى العلم بها ، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ما يجهله غيرهم ، وهذا شأن أهل كل اختصاص وفن . والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا . فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله ولم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من أفعاله قد ينكر ما هو متواتر عند غيره . وقد ينكر دلالته على المراد لجهله بذلك . وهو لا يملك دليلا على إنكاره إلا عدم علمه بدليل إثبات النص .

ولقد بلغ الرسول أمته أصول الدين وفروعه ، ونص على كل ما يعصم الناس من المهالك نصا قاطعا للعذر . . ولقد قال أبو ذر رضى الله عنه

« لقد توفى الرسول صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه إلا ذكر لنا منه علما (١) وقال صلى الله عليه وسلم : ما تركت من شىء يقربكم إلى الجنة إلاوحد ثتكم عنه ولامن شىء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه (٢) وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعنى أبدا عدم بيان الرسول لها . بل يدل فقط على جهلهم بها . وجهلهم ببيان الرسول ليس دليلا على عدم بيان الرسول .

ومن خواص الدليل النقلى أنه دليل جزئى معين يدل على جزئى متعين ، ودلالة الجزئى على الجزئى لابد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول ، وهذا عين اليقين فى كل برهان فيكون العلم بعين الدليل موجب العلم بعين المدلول ، أما إذا كان الدليل كليا مثل أدلة الفلاسفة والمتكلمين — فإن مدلوله يكون أمرا كليا عاما مشتركا بين المدلول وغيره ويكون العلم به ليس لازما فيه العلم بعين مدلوله بل ينتج عن العلم بالدليل الكلى العلم بالمدلول وبغيره فيقع الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره . وهذا يمنع عن العلم بعين المدلول فقط . ولذلك فإن دلالة الكلى على مراده ظنية وليست يقينية كدلالة الجزئى على الجزئى . وهذه إحدى عيوب قياس أرسطو التى نبهنا إليها فيما سبق .

فإذا قلنا : مثلا أن الشمس آية وجود النهار ، كان العلم بطلوع الشمس موجبا العلم بوجود النهار ، وكما أن حلول الليل دليل على غياب الشمس فإن العلم بحلول الليل يلزم عنه العلم بغياب الشمس ، كذلك أدلة القرآن الكريم على الأمور الغيبية فإن الآية هى العلامة والدليل ، فيلزم عند العلم بها وجوب العلم بمدلولها،ولا يكون مدلولها حينئذ أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره كما هو الحال فى القياس ، بل يكون دالا على عين المدلول فقط ، فمثلا آيات نبوة محمد نفس العلم بها موجب للعلم بنبوة محمد لا غيره

---

(١) مسند الإمام أحمد ط الحلبى ٥ / ١٥٣ ، ١٦٢ .
للرازى ، أساس التقديس (مقدمة المؤلف) للرازى .
(٢) صحيح مسلم .

وليست موجبه أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، وكذلك آيات القرآن الدالة على وجود الله . مثل آية الخلق . فان نفس العلم بها يوجب العلم بعين الخالق ذاته وليست موجبة أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، لأن الآية خاصة به هو وليست مشتركة بينه وبين غيره،والعلم بكون هذه الآية المعينة تستلزم هذا المدلول المعين هو جهة الدلالة فى كل دليل .

وكل دليل يقينى لابد فيه من هذا التلازم بين عين المدلول وعين الدليل وبدون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينا ، وكل آيات القرآن الكريم فإن دلالتها على مرادها من هذا النوع وهى بذلك كانت أكثر دلالة على مطلوبها من أدلة العقل على مطلوب الوحى . كما أنها أكثر دلالة على مرادها من أدلة الفلاسفة والمتكلمين،ذلك أن قياس الفلاسفة ينتقل فيه الذهن من أمر كلى إلى كلى آخر أو من كلى إلى جزئى . والكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بين المطلوب وغيره لأن الكليات لا تؤدى إلى متعين .

والدليل اليقينى لابد أن نبدأ فيه بالعلم بجزئيات الدليل المتعينة فى الخارج الحسى أولا عن طريق الاستقراء . وما لم يكن لدينا علم يقينى بالجزئيات أولا فلا يحصل عندنا يقين بالكليات فإذا قلنا مثلا :

إن كل إنسان حيوان
وكل حيوان متغذ
∴ كل إنسان متغذ

فلابد لكى تصبح النتيجة يقينية أن يكون لدينا علم حاصل أن محمول القضية الكلية لازم لكل أفراد الموضوع ، ولابد من معرفة جهة التلازم بين موضوع الكبرى ومحمول الصغرى حتى تصح النتيجة . فإذا كان هذا لازما للقضية المنطقية فإن منهج القرآن يختلف عن ذلك تماما حيث نجد فيه أن الآية المعينة الجزئية يلزم عنها مدلولها الجزئى المعين . والأمور الجزئية ينتقل فيها الذهن مباشرة من متعين إلى متعين عكس قضايا المنطق،ولذلك فإن أدلة النقل أقرب إلى الفطرة وأدل على المطلوب من الأدلة الأخرى .

وقد يرى بعض المفكرين أن حصول العلم بالقضايا الكلية فى الذهن أمر بديهى وضرورى . وهذا فى ذاته حق . لكن ينبغى أن نعلم أن هذه الميزة لم تحصل للقضايا الكلية إلا لكونها حاصلة فى جزئياتها أولا ، والعلم ببديهة القضية الجزئية أسبق من العلم ببديهة كلياتها . فإن علمنا بأن محمدا رسول أسبق من علمنا بأن النبوة يمكن أن تحصل فى البشر . وعلمنا بأن محمدا سيموت أسبق من علمنا بأن كل إنسان يموت ،وهكذا نجد أن علمنا بصدق الكليات مستمد فى أساسه من علمنا بصدق جزئياتها . ولو لم يحصل لدينا علم بصدق الجزئيات ما حصل عندنا علم بصدق الكليات مطلقا . ذلك أن العلم بالكلى مسبوق بالضرورة بالعلم بالجزئى .

وفى نهج القرآن الكريم نجد أن دلالته على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة. دليل جزئى متعين يستدل به على مدلول جزئى متعين ، وإذا كانت فيه قضايا كلية فإنها تستمد صدقها من صدق جزئياتها . فهى تعتمد على الواقع الحسى لا على التصور العقلى .

وكل موجود فى هذا العالم آية متعينة تدل على موجدها المتعين خارج الذهن والتصور العقلى ، ويمتنع عقلا وجود هذه الآية المعينة بدون موجدها المعين ،وكانت أول آية نزلت من القرآن هى آية الخلق من العدم . حيث ذكر فيها الخلق مرتين . عاما بالكون كله وخاصا بالإنسان وحده . لتشير إلى أن هذا الخلق المعين دليل على وجود الخالق المعين . ومن هنا فقد لفت القرآن إليها نظر المسلمين فى كثير من الآيات ، قال تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج . . . » إلخ .

أما الوجود المطلق فلا يتحقق وجوده الخارجى أبدا بل يظل وجوده مقصودا قاصرا على التطور العقلى فقط ، وفى الخارج المحسوس لا نرى فيه إلا وجودا جزئيا مشخصا ومتعينا فى الأفراد . ويلزم من وجود إنسان معين كمحمد وخالد وبكر وجود الإنسان المطلق فى الذهن . ويلزم من وجود

هذا الإنسان وغيره وجود الإنسانية المطلقة فى الذهن . فالوجود المطلق فى كل هذه الأمثلة وجود عقلى فقط ،وهو بالضرورة مسبوق بوجود أفراده وتابع لها .

ومن هذا يتبين لنا أن دلالة الآية الجزئية المعينة على مطلوبها أولى من دلالة القضية الكلية على مطلوبها . فإذا قيل أن العالم ممكن وكل ممكن محتاج إلى واجب ،لم يدل ذلك على واجب مطلق لا وجود له إلا فى العقل فقط ،وهذا لا يؤدى إلى العلم بوجود رب العالمين المتعين وجوده فى خارج الذهن والذى آمن به المسلمون على أنه خالق رازق محى ومميت بائن عن خلقه . . . إلخ . ولقد صرح كثير من السلف وغيرهم أن هذا الدليل وغيره مما اعتمده المتكلمون لا يقودنا إلى العلم بذات الله كما هو الشأن فى أدلة القرآن الكريم . فإن العلم بعين الآية يقودنا إلى العلم بعين خالقها . فآياته تستلزم العلم بعينه ، وفى نفس الوقت يمنع تصورها من وقوع الشركة فى مطلوبها « والله تعالى دليل على لازمه ولا يتحقق شىء من المخلوقات إلا مع تحقق عينه ، وجميع المخلوقات ملزومة لنفس رب العالمين وهى دليل عليه وآية له » (١) .

وبذلك يظهر الفرق بين اليقين الذى تفيده والدلالة النقلية والظن الناتج عن الدلالة الفلسفية ، فإن ما أثبته الفلاسفة بدليل الممكن والواجب وما أثبته المتكلمون بدليل الجوهر والعرض لا حقيقة لوجوده فى الخارج الحسى مطلقاً ، كما أن هذا الوجود الذى أثبتوه لا يختص بذات رب العالمين ، لأن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه .

وهناك فرق جوهرى آخر بين المنهجين . فدلالة الآية المعينة على خالقها يلزم من وجودها وجوده . ولكن لا يلزم من عدمها عدمه . وليس هذا موجوداً فى دليل الممكن والواجب ولا فى دليل الجوهر والعرض . ولهذا فإن وجود المخلوقات علامة وآية على وجود خالقها ،لكن لا يلزم من عدم هذه المخلوقات عدم خالقها لأن كل دليل مستلزم مدلوله فإنه يجب طرده

---

(١) الرد على المنطقيين : ص ١٥٤ .

ولا يجب عكسه بخلاف الحد الأرسطي والقضايا المنطقية ودلائل الفلاسفة (١) فإن مدلولها لازم لها طرداً وعكساً .

١ — قياس الأولى وتطبيقاته :

معناه : وهو قياس عقلي مأخوذ من إشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه . وقد عرفه ابن تيمية بأنه « إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم فيه ،وقد اعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية ، فأخذوا به في إثبات الصفات لله وفي قضية تنزيه الله عن النقص ، وفي إثبات توحيد الألوهية ، وإثبات المعاد .

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات قال تعالى : « أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم» (٢) « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » (٣) .

ففي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشيء يكون قادراً على خلق مثله .

وقال تعالى : « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى » (٤) « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » (٥) .

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه ،فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس . ومن يخلق ما هو

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٠ .
(٢) الإسراء : ٩٩ .
(٣) يس : ٨١ .
(٤) الأحقاف : ٣٢ .
(٥) غافـر : ٥٧ .

أكبر في الوجود يكون قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى . وأن ما يخلق الشيء من العدم أول مرة أولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه في المرة الثانية . (١) .

(ا) واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى . قال تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه »(٢) . وقوله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة . . . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً . . (٣) »

فى الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب فى قوله « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ... » (الآية) وهذا استفهام إنكارى متضمن للنفى . وتقدير الآية : هذه العظام رميم، ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم . إذن فلا أحد يحييها . ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة . ومضمونها امتناع إحياء الرميم . فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة . فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد فى الإمكان منه وبيان قدرة الرب عليه فقال : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة »

وقد أنشأها أولا من التراب . ثم قال : « وهو بكل خلق عليم » ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخرى .

ثم عطف على الآية مثلا أبلغ فى الدلالة من جهة ما هو أولى فقال : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً » فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر، وهو رطب بارد . وذلك أبلغ فى المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ /٣٢ .

(٢) الروم : ٢٧ .

(٣) يس : ٧٨ — ٨٣ .

من تسخين الطين والتراب ، واليبس ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة وتكون الحيوان من العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان فى القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد فالذى يقدر على خلق الشىء من ضده أولى به أن يكون قادراً على خلق الشىء من عناصره .

(ب) كما أخذ السلف بقياس الأولى فى قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن النقائص ، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به . وكل ما كان نقصاً أو كان كمالا مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه .

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى ، فقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله . كما ادعت المجوس أن الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناث ،فبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه خاصة أن المشركين كانوا « يجعلون لله ما يكرهون » فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق .

(ج) وفى إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة ، قال تعالى : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم » فيبين سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له فى ماله حتى يخالفه كما يخالف نظيره فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء .. كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقى ومملوكى شريكاً لى يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم المخلوق .

وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون فى المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام . وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات

وإثبات المعاد ونحو ذلك (١) فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث فى الأمور الإلهية لاعتماده فى دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسى . ولا يجوز أن يستعمل فى ذلك قياس التمثيل الذى يستوى فيه جميع الأفراد ولا قياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل مع الفرع لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوى فيها مع غيره . بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى كما قال تعالى : « وله المثل الأعلى » .

ولما سلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول فى المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين . بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة (٢) . وينبهنا السلف إلى قضية مهمة فى استعمال قياس الأولى . ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق ، وإذا كان المخلوق حياً سميعاً بصيراً فمن باب أولى يكون الخالق كذلك . وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ فى استعمال الألفاظ ، وليس معنى ذلك اشتراكها فى حقيقة الصفة ، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالا وجلالا ، أو نقصاً وقصوراً ، والاشتراك هنا لا يكون إلا فى مجرد إطلاق اللفظ فقط ، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك اللفظى كما يدعيه البعض ، ولا من قبيل الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، لكن بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده (٣) كإطلاق لفظ البياض على الثلج الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج ، وكلفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق . والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها مشترك كلى وعام وهو المعنى المطلق للفظ ،وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا فى الذهن فقط . وعن طريق القدر الكلى العقلى يكون التفاضل بين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٢٩ — ٣٠ .

(٢) نفس المرجع .

(١) الرسالة التدمرية : ١٦ ط . بيروت .

الطرفين المشتركين فى المعنى الواحد . وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدى إلى نتيجة برهانية فى آيات القرآن الكريم والتى يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته (١) .

ج — التجربة الحسية :

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يثقون بمعطيات التجربة ، وهذا ظن خاطىء فى أساسه ، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية ، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين فى كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون فى عطاء التجربة الحسية فى ميادين المعرفة الأخرى ، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين فى الجوانب العملية وما عداها يكون ظنياً ما لم تثبت التجربة صدقه .

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة « ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل :

(أ) ما جربه الإنسان بعقله . (ب) أو حسه

(ج) أو عقله وحسه معاً (د) ما جربه الشخص بنفسه

(ه) وما تواتر عنده مما جربه غيره

(و) وما كان داخلا تحت قدرته فى التجريب .

(ز) وما لم يكن داخلا تحت قدرته منها : كطلوع الشمس ، فإنه موجب انتشار الضوء ، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد فى أحد الفصول ، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها .

---

(١) الرد : ١٥٧ .

هذه الأمور كلها ليست داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هي من صنعه ، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها ، فأصبحت معلومة لديه علماً ضرورياً ، وأصبح العلم بها مشتركاً بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك ، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم .

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجريبية فى الفكر الإسلامى . ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين فى الإلهيات وغيرها لعدم استنادها إلى الواقع الحسى فى صدق قضاياه ولأنه موغل فى الصورية بدأ فى وضع منهج تجريبى فى المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة .

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية فى العمليات كما أن النقل كان أساساً لليقين فى القضايا الدينية . وكل برهان أو استدلال فى العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به .

وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسى يظل ظنياً غير يقينى . إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية فى التجربة الصادقة ، وعنده أن التجربة وحدها هى التى تؤدى إلى كشف الحقيقة ، كما أن تكرار التجربة الصادقة هو وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية فى الأذهان ، واهتمام الموقف السلفى بالتجربة مستمد فى حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه . ذلك أن القرآن الكريم قد عول على المعرفة التجريبية واعتبر ما عداها ظناً وتخرصاً بالكذب فى كثير من المواقف .

فحين ادعت المجوس أن الملائكة . . . الذين هم عباد الرحمن إناث .. رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور . فقال سبحانه لهم مستنكراً هذا الادعاء

الكاذب . . أشهدوا خلقهم . . والشهادة تجربة حسية بصرية فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم ؟ .

وفى موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض » والشهادة المقبولة عند الله فى أمور القضاء لا تكون ألا عن تجريب ومعاينة للموضوع ، وأمر الله جميع المسلمين فى مثل هذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقع كما هو فى نفسه لا كما يرغبون أن يكون ، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هى إلا تجربة شخصية يعيشها المرء فيرويها كما هى.وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفى .

ولقد استند السلف فى بناء المنهج التجريبى على أمرين :

١ — الأول أن القضية الكلية (التى تشكل أساس المنطق الأرسطى) تعتمد فى دلالتها على التجربة الجزئية المحسوسة ، فإن كانت التجربة الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة،وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها ، فأساس اليقين فى القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية المجربة .

٢ — الأمر الثانى : أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية ، فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها. ولا فائدة بعد ذلك فى تكوين القضايا الكلية لأنها لا تضيف جديداً إلى معلوماتنا . ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة « إن هذا المنطق لا يستفيد به (١) الذكى ، ولا يحتاج إليه الغبى » لأنه عقيم غير منتج لعلم جديد .

وكانت القضية الأساسية فى برهان ابن تيمية هى القضية الجزئية التجريبية التى يستدل بها على جزئى متعين محسوس . وجهة التلازم فى هذه القضية

---

(١) الرد : ٢٨٦ .

بينها وبين مدلولها الجزئى هى التى توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تندرج كلها تحت حكم كلى شامل لها ولازم لجميعها .

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظر الحسى وتارة باعتبار العقلى وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً . فيرى ذلك عادة مستمرة لاسيما إن شعر بالسبب المناسب ، فيضم المناسب إلى الدوران بالسبر والتقسيم (١) ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببية المعين ومناسبته له .

ولكى يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه المعين لابد لنا من السبر والتقسيم « الذى يعنى نفى المزاحم واستبقاء المناسب » بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختبار التجربة ونستبقى فقط الفرض الصحيح ، لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين لم تكن إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر .

وفائدة الأخذ بمبدأ « السبر والتقسيم » هنا أنه يؤدى لنا ما يسمى عند المحدثين « اختبار صحة الفروض » التى يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما . وبعد اختبار هذه الفروض نستبقى الصحيح منها ونطرح الزائف ، وهذا مبدأ معمول به فى الفقه وأصوله . فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون أن الحكم تابع للوصف ودائر معه . وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم، وذلك لا يعلم إلا بالسبر والتقسيم ، فإن علة تحريم الخمر هى الإسكار وزوال العقل « فوجود الإسكار مع غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم » .

وإذا كان نفى المزاحم « استبعاد الفرض الزائف » ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله .

---

(١) الرد : ٣٨٦ .

ويدخل فى مجال التجريبيات القضايا العادية ، كقضايا الطب والطبيعيات ، وإذا كانت معظم التجارب فى هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب . وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة . . فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي ويلزمه اعتقاده ما دام قد حصل لديه أن التجربة أجريت وأنها صادقة وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه . . . فالتجربة هنا ليست منه وإنما من فعل الغير (١)

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره ، ذلك أن كل إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك ولا تسعفه إمكانياته ولابد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها ليبنى كل جيل على ما شاده السابقون ، ولو شك الجميع فى تجارب سابقيهم لما كان هناك معنى لتاريخ البشرية كلها ولا كان للاحتفاظ به فائدة ، ولما حصل تقدم يذكر فى تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها ، وتاريخ الحضارة الإنسانية يقوم فى أساسه على تسجيل التجارب التى قام بها السابقون ليحييها ويضيف إليها اللاحقون .

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران أحدهما بالآخر . إما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس ، أو بالشعور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار ، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب فى التجربة وقد يحصل ذلك فى تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره ، وقد يتم فى تجربة يقدر على إجرائها كما يتم فى تجارب لا يقدر عليها .

ويكون الصدق لازماً له فى جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب . (٢)

---

(١) الرد : ٩٥ .
(٢) الرد : ٩٥ .

ويشترك العقل مع الحواس فى علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا ونستنبط بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات ، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف تكون لدينا علم كلى أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس واستنباط العقل ، فالبصر يشاهد . والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت . وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الرى ، وحز الرقبة يحصل معه الموت والضرب الشديد موجب للألم ، هذه قضايا تجريبية جزئية .

فالحس يدرك رياً معيناً وموت شخص معين وتألم شخص معين وهذه خاصية الحواس ، وينفرد الحس بإدراك هذه القضايا إذا ما تعلقت بشخص معين وانحصرت القضية فيه دون غيره . فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحس وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة ،وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس ، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل . لأنه وحده الذى ينتقل بالحكم من الجزئى المتعين إلى الكلى اللامتعين . وهذه العملية التى ينتقل فيها العقل من الجزئى إلى الكلى تسمى بقياس الغائب على الشاهد . أى تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون ستيوارت مل فى قانون العلية وغيره ، وإذا كنا نأخذ بقياس الغائب على المشاهد فى التجريبيات فإنه ينبغى أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً فى قضايا الألوهية . ذلك أن مدار صدق هذا القياس فى عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده ومدار كذب الأخذ به فى عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين .

وظيفة الحواس :

تنقسم وظيفة الحواس إلى قسمين :

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة ،

كإدراك اللذة والألم ، فإن سائر الحواس تشترك فى إدراك هذا النوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك .

(ب) وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها ، كالبصر والسمع والشم . فالبصر يتعامل مع عالم المرئيات ، والسمع يتعامل مع عالم الأصوات ، والشم مع عالم المشمومات وهكذا بقية الحواس ، وبعض هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج فى ذلك إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق واللمس حسى محض ، لا تحصل المعرفة إلا بمباشرة محسوساتها فالثلاثة كالجنس الواحد، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق ،وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام والروائح ، فإن سائر البدن لا يميز بين لون ولون وطعم وطعم وريح وريح ولكنه كله يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن كما يميز بين ما يلتذ به وما يتألم به . (١) .

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها فإن البصر يأتى فى المقام الأول لأنه أقوى وأكمل ، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل (٢) والبصر فى مقام الإدراك أفضل من السمع والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب فى ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر وأعم منه .

وهكذا نجد أهمية المعرفة الحسية عند السلف عموماً . وفيها يتعانق العقل مع الحواس . كل يقوم بوظيفته المعينة له . للوصول إلى المعرفة اليقينية ، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين ،وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه ، وبذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معاً ، فتتعرف الحواس على الأشياء

---

(١) انظر الرد ص ٩٧ .
(٢) نفس المرجع : ٩٦ .

ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر، والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم لها . فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية .

والعلوم العقلية فى أصل نشأتها كانت تجريبية ، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة فى أصل نشأتها على التجربة وإلا طلبت خيالا عقلياً . فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب فى جميع العلوم، إذا أريد لها أن تكون يقينية. وهذا الموقف لم نجده عند غير ابن تيمية.

وأهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتى :

١ — الأخذ بمبدأ السبر والتقسيم، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر ، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه .

٢ — سلامة الحواس من الموانع، فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة . فإنا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع فى عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده (١) وهنا نجد ابن تيمية تجريبياً أكثر من التجريبيين أنفسهم .

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقينى إذا توافرت شروط صحتها، ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية ، ولذلك كان صدقها مستمداً من تجربها لا من شىء آخر .

وليس شرطاً فى القضايا التجريبية الحسية أن يشترك فى العلم بها كل الناس ومن التحكم الذى لا مبرر له أن يدعى البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحاً لما صح لنا أن نأخذ عن الماضى شيئاً مطلقاً، ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية ولكى نعلم شيئاً عن الماضى فلابد لنا من الأخذ بالمتواترات ولا سبيل لنا غير ذلك .

---

(١) الرد : ٤٢٩ .

وتختلف المتواترات فيما بينها :

فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس .

ومنه ما هو خاص فينفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعه قليلة من الناس ، وليس من الضرورى اشتراك جميع الناس فى تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته ، فما شعر به الانسان من إحساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة والألم لا يشترك معه غيره فى نفس التجربة ولكنهم قد يشتركون فى الإحساس بالنوع . وهناك مظاهر يشترك فى العلم بها جمع كبير من الناس كاشتراك أهل مصر فى رؤية النيل والهرم ، واشتراك أهل الحجاز فى رؤية الكعبة ، واشتراك الناس جميعاً فى رؤية الشمس والقمر ، فما ينطبق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس ينطبق على الأشياء المعلومة بالتواتر عن تجارب الآخرين كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود فى ركن الكعبة .

وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين ، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوافر لجميع الناس ولكن لبعضهم ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وإنكارها لعدم رؤيتها جمق . كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله وكذا قدماء الأطباء والحكماء فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد (١) .

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق، وقد يكون الاشتراك فى عين الشىء المجرب وقد يكون فى نوعه فالناس جميعاً يشتركون فى رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس . . إلخ . وهذا اشتراك فى عين المعلوم . كما يشترك جميع الناس فى الإحساس بالجوع والعطش واللذةوالألم وهذا اشتراك فى إدراك النوع وليس العين فإن الجوع المعين

---

(١) الرد ص ٩٢ .

الذى ذاقه هذا غير المعين الذى ذاقه هذا . فكل إنسان يذوق ما فى باطنه هو ، ولكن يشترك وغيره فى معرفة ذلك .

كذلك يشترك أهل مدينة ما فى سماع رعد معين أو رؤية برق معين ، ولكن الناس جميعاً قد يشتركون فى رؤية هذا النوع وسماعه . فالرعد الذى يحصل فى زمان ومكان معين غير الذى يحصل فى زمان ومكان آخرين (١)

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودة فى أماكن أخرى . كبعض الحيوانات والنباتات التى توجد فى أماكن معينة ولا توجد فى غيرها ، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذه الأماكن وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن . ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً لغير المجربين والمشاهدين لها . عن طريق نقل الخبر إليهم وتواتره جيلا بعد جيل . وعلم من لم يشاهد ولم يعاين لا يقل فى يقينه عن علم من رأى وشاهد . وعدم رؤيته لها لا يكون دليلا على عدم وجودها إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعدم وعدم الوجدان ليس عدماً للوجود . والذين يشكون فى المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها ، وعدم علمهم بها ليس علماً بعدمها . ولا بعدم علم غيرهم لها ، فليس لدى الفيلسوف ومنكرى خبر الأنبياء دليل عقلى على نفى خبرهم ، وغاية ما معهم أنه ليس فى صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات ، وهذا فى حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة ، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها (٢) .

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام فى دفاعهم عن النصوص الدينية ، فإذا ثبتت صحة النقل كان قطعى الدلالة ويقينى الثبوت . ويعتبر إنكار المتواترات أصلا من أصول الإلحاد والكفر وغيرها صحيح لا شك فيه ، وإذا قال أحد من الناس أن هذا لم يتواتر

---

(١) الرد : ٩٨ .

(٢) الرد : ١٠٠ .

عندى فلا تقوم به الحجة على . فيقال اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم (١) ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية ، فإن هؤلاء يقولون أن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر (٢) .

وينبغى أن نفرق بين نوعين من التواتر . فهناك متواترات عادية لا ترقى فى يقينها إلى مستوى التجربة الحسية ، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام أو لوجود الصارف عنها . وهناك متواترات خاصة . كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذه لا يرقى شك إليها لوجود الدافع القوى وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص ، وقد تتعرض التجربة للفساد . وقد تتعرض الحواس للخطأ أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط الصحة متناً وسنداً .

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية « القضايا المشهورة » كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة . فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجربات الخاصة والعامة . لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلا بعد جيل واستقرت فى ضميره وأصبحت جزءاً من كيانه ، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق .

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم يؤمن بها . ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة ، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها ، وإذا كانت القضايا

---

(١) الرد : ٩٩ .

(٢) نفس المرجع : ٩٩ .

المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت فى العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها (١) .

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى فى نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات الجزئية ورغبة النفس فى قبولها أقوى من قبول غيرها ودواعى الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض ، فتجارب الأمم قد تكون محصورة فى نطاق معين ، أما هذه القيم فغير محصورة (٢) .

العقـــل :

يعرف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه،وهذا تعريف خاطئ ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل ولا ينفعل ، وهذا لا يتوفر فى العقل حسب تصويرهم له ، والعقل غريزة فطرية فى الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها الأحكام . وهذا ما أخذ به الإمام أحمد بن حنبل ، والحارث المحاسبى وغيرهما (٣) .

والعقل مصدر عقل يعقل عقلا ، إذا أحكم الشيء أو القول.وكان من أسباب رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة فى العقل أنهم ينطلقون من تعريفهم للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه إلى بناء نظرية فى الخلق أو الصدور تسمى نظرية العقول العشرة،وهذه النظرية تتعارض تماماً مع أصول الدين وفروعه ، لذلك رفضها السلف واعتبروا الأخذ بها كفراً وضلالا ، واكتفى ابن تيمية بأن جعل العقل أساساً من أسس اليقين إذا خلا عن الشبهات والخيالات ، ولم يقبل فيه صاحبه من المعرفة إلا ما كان واضحاً وصريحا .

وترتبط وظيفة العقل بوظيفة الإنسان نفسه فى العالم ، ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للإدراك والتعقل،والعقل هو أحد أسس اليقين

---

(١) الرد : ٤٢٠ .
(٢) الرد : ٤٢٩ .
(٣) الرد : ٢٧٦ .

الممنوحة للإنسان كى يصل من خلالها إلى بناء عقيدة صحيحة يدافع عنها بأسس اليقين التى يمتلكها ومن أهمها العقل ، غير أن العقل يمتاز عن بقية الأسس الأخرى بأنه القاسم المشترك بين كل هذه الأسس :

(ا) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس فى ميدان التجربة ليقف على جهة التلازم بين الظاهر والسبب ،ويعرف أن تكرار هذه الظاهرة مع استمرار جهة التلازم يقودنا إلى بناء قاعدة عامة تحكم هذه التجربة وغيرها .

(ب) ومن جهة أخرى يقوم العقل باستنباط الأدلة والبراهين التى تشير إليها النصوص الدينية ثم هو وسيلتنا الوحيدة لتمحيص المتواترات لمعرفة الصحيح منها والدخيل .

ولقد أثير كثير من الجدل حول موقف ابن تيمية من العقل ، وكان موقفه هذا موضع اتهام من كثير من الدارسين ، وظن كثير من الدارسين أن رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة فى العقل يعنى أنه قد رفض العقل كأداة للإدراك ، كما ظن فريق آخر من الدراسين أن اعتصام ابن تيمية بالنص الصحيح قد يعنى أنه أهمل الأخذ بالعقل الصريح ، وكل هذا ظن خاطئ كان سببه الجهل بحقيقة مذهب ابن تيمية فى العقل والنقل معاً .

وتبدأ هذه القضية عند ابن تيمية من طرح سؤال كان لابد منه . هل يمكن القول بتعارض العقل مع النقل ؟ وإذا سلمنا جدلا بإمكان ذلك . ماذا يكون الموقف أنأخذ بدليل النقل ونهمل العقل ، أم نأخذ بالعقل ونترك دليل النقـــــل ؟

وبدون الدخول فى تفصيلات هذه المشكلة ، فإن ابن تيمية لا يجد هناك مجالا للقول بهذه الدعوى الخاطئة . ذلك أن العقل والنقل توأمان لأم واحدة هى الحقيقة ، كل منهما يدل عليها ويؤدى إليها . والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد . وما دامت العقول لا تتعارض مع صحيح النقل فيبقى لكل منهما مجاله الخاص به وكل منهما حجة فى بابه ، ولقد عرف

ابن تيمية للعقل مكانته ومجاله الذى يصل فيه إلى اليقين ومن احترامه للعقل أنه لم يمزج به فى مجال يكون غير مؤهل له وليس مدرباً على السير فى دروبه ذلك هو مجال الغيبيات ،والذين يدعون أن العقل قد يتعارض مع ظواهر النص واهون فى معرفتهم بالعقل والنقل معاً ،ولو تأملوا حقيقة ما معهم من المعقولات لم يجدوها إلا شبهات فاسدة وخيالات مضللة ، أو أن النقل الذى معهم ليس صحيحاً . أما أن تكون المعقولات صريحة فى دلالتها او النقل صحيحا فهنا لا يكون بينها تعارض قطعاً ، يقول ابن تيمية : المنقول الصحيح لا يعارضه قط معقول صريح . وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع فيه الناس فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقول بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ،وهذا تأملته فى سائر الأصول الكبار ، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالته ضعيفة وقد تكون باطلة ، ولا يصح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه معقول صريح (١) .

ومقياس صحة الدليل العقلى يرتبط بموافقته للدليل السمعى الصحيح لأن الشىء كلما كان فاسدا فإن فساده فى الشرع يكون أظهر وأوضح لأن الحق لا يتناقض مع الحق ، والرسل إنما أخبرت بكل ما هو حق ، والله فطر عباده على معرفة الحق والتعرف عليه بوسائله الممكنة. والرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغييرها (٢) .

وتنقسم الأدلة العقلية إلى قسمين : فهناك أدلة قد تكون ظنية وأخرى يقينية ولكنها كلها يطلق عليها أنها أدلة عقلية ، والجهة التى ينبغى أن نقبل أو نرفض الدليل لأجلها هى جهة قطعية فى الدلالة لا جهة كونه عقلياً أو حسياً.

فالدليل القطعى هو الذى ينبغى أن يقدم على غيره لأنه يفرض نفسه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٨٦ .

(٢) منهاج السنة ١ / ٨٩

على العقل فرضاً لا محيص له من قبوله . وإذا كانت غايتنا من كل دليل منحصرة فى إفادته لليقين . فينبغى أن تكون هذه الجهة فقط هى مجال القبول أو الرفض للدليل . وإذا كنا جربنا الدليل العقلى فى كثير من المجالات فوجدنا خطأه فيها أكثر من صوابه فكيف نأمن الأخذ به فى الغيبيات فضلا عن تقديمه على السمع فيها .

وقد وهم بعض الناس فظنوا أن العقل أصل فى إثبات الشرع فلو رفضنا الأخذ بالعقل فى الغيبيات لكان ذلك رفضا للعقل والشرع معا . وهذا وهم فاسد . ذلك أن الشرع ثابت فى نفسه سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه . فليس العقل معطيا له صفة الثبوت ولا معطيا له صفة لم تكن له . ولا سالبا عنه صفة كانت ثابتة له ، ثم إن العقل فى ذاته أداة استقبال للمعرفة الوافدة إليه عن طريق الحواس ، وإذا كان هذا شأن العقل فإنه لا يمكن أن يتعارض مع هذه المعرفة . وإذا كانت المعارف ثابتة فى نفسها فى الخارج فإن عدم علمنا بها لا يلغى وجودها الخارجى ، والحقائق التى أخبر عنها الشرع سواء منها ما يتصل بأصول الدين أو بمسائل الفروع هى ثابتة فى نفسها سواء علمناها أو لم نعلمها . . فما أخبر عنه الرسول وما أنزل عليه من ربه سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه هو ثابت فى نفس الأمر ، وسواء علمنا أن محمدا رسول أو لم نعلم ذلك وسواء علمنا أن ما أخبر به هو الحق أو لم نعلم ذلك فإن ثبوت نبوة محمد وثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق ما أخبر به ليس موقوفا على عقولنا ولا على الأدلة التى نعلمها بعقولنا(١) من هنا ينبغى أن نعلم أن ثبوت الشرع فى نفسه أمر لا يحتاج إلى علمنا به ولا يحتاج إلى العقل وبراهينه . فدعوى أن العقل أصل فى إثبات الشرع دعوى فاسدة .

ولقد التبس هذا الموقف على بعض الدارسين فخلط بين موقف ابن تيمية من دعاوى الفلاسفة فى العقل وموقفه المنهجى من العقل نفسه فإذا كان ابن تيمية يرفض دعاوى الفلاسفة فى العقل فهذا لا يعنى أبدا أنه قد رفض

---

(١) العقل والنقل ١ / ٤٨ .

العقل كأساس لليقين أو أنه أهل الأخذ به . فهو لم يكن عدوا للعقل وإن كان رافضا لمذهب الفلاسفة فيه ، ويمكن القول بأن ابن تيمية قد أقام مذهبه الفكرى على أساسين رئيسين ، هما العقل والنقل معاً. كما استطاع أن يقيم للعقل سياجا يتحصن به من زيف الفلاسفة وأوهام المتكلمين .

ويوضح ابن تيمية الفرق الكبير بين عطاء الأنبياء وعطاء العقول فى موارد النزاع التى اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، ذلك أن الرسل تأخذ العلم عن الوحى المعصوم من الله أما العلماء فيكتسبون علمهم بالاجتهاد . وإذا كان كل مجتهد بالضرورة مخطىء فاللجوء إلى المعصوم عند موارد النزاع أولى . ومن الناس من يصير عالما بالصناعات المختلفة كالطب والهندسة والتجارة ، وفى استطاعتهم ذلك . ولكن أحداً لا يستطيع أن يصير نبياً بادعائه النبوة لا تنال بالكسب والاجتهاد ، والفلاسفة أنفسهم يعترفون بعلو منزلة النبى على منزلة أهل العلم . فمن واجبهم التسليم بصحة ما جاء به النبى فى موارد النزاع بينهم إلى من هو أعلم منهم بالأمور الغيبية . واختلاف الناس حول قضايا العقول أكثر ، وتنازعهم فيها أكبر ولا يمكن أن نرد الناس عند اختلافهم فى أمور دينهم إلى قضايا عقولهم على كثرة اختلافهم فيها لكن ردهم إلى أوامر الشرع فيها أسلم وأخذها بها أضمن .

والذى يقرأ تراث ابن تيمية فى أصول الدين وفروعه وفى الحديث وعلومه ومواقفه من مخالفيه على كثرتهم ما بين فقيه وفيلسوف ومتكلم ومتصوف تأخذه الدهشة ويملكه العجب من قوة حجته ووثاقة برهانه وثقته فيما يأخذ ويرفض من الأقوال وتمحيصه للآراء ونقده لها ومعرفة زيفها من صحيحها فلو كان الرجل رافضا للعقل كما يدعى أعداؤه لكان أسرع الناس تقبلا لكل ما يقال عنه أنه حديث أو دليل . ولكان أسرع الناس إلى التقليد اكتفاء به وإيثارا للراحة . يقول ابن تيمية ملخصا لموقفه العام من هذه القضية . . نحن لم ندع أن أدلة العقول باطلة ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة النقل بالعقل أو تقديمه عليه بل ما عارضه من دليل قطعى فليس هو عندى دليلا فى نفس الأمر بل هو

باطل وكذلك ماعرضته دليل سمعى فليس هو عندى بدليل فى نفس الأمر بل هو باطل .

فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر فى دلالة الدليل سواء كان سمعيا أو عقليا فإن كان دليلا قطعيا لم يجز أن يعارضه دليل آخر ، وهذا هو الحق .

يتبين لنا من هذا العرض أن مذهب السلف فى المعرفة يقوم على أسس يقينية . لكل أساس منها ميدانه الخاص به وهذه الأسس مستمدة فى أصلها من القرآن الكريم بالتصريح بها تارة وبالتلميح إليها تارة أخرى . ويمثل العقل فى مذهبهم أساسا يقينيا للمعرفة فى ميدانه الخاص به ، ولا تتعارض هذه الأسس فيما بينها . بل كلها تؤدى إلى اليقين إذا سلمت من الشبهات .

الفصل السابع

نظرية المعرفة عند ابن حزم

أقسام المعرفة :

تتسم نظرة ابن حزم إلى المعرفة بالشمولية والإطلاق . فهو يتحدث أحيانا عن المعرفة بحسب موضوعها . وهل هو كلي أو جزئي ، وأحيانا أخرى يتحدث عن المعرفة بحسب وسائلها وهل هو الحواس أو الفعل أم هي معرفة أولية فطرية .

وأحيانا ثالثة يتحدث عما يجب على طالب المعرفة حتى يتميز عنده موقف العارف من موقف المجادل بالباطل بلا برهان ولا دليل .

(أ) وفي البداية تجد ابن حزم يقسم الوجود إلى قسمين :

١ – وجود حسي : بمعنى وجود الأشياء في حواس الذات العارفة فتتمثل الأشياء في حواس الشخص العارف وتنطبع صورتها فيها فتؤديها الحواس إلى الحافظة . فتنطبع صورتها في النفس وتستقر فيها بعد غياب الأشياء المعروفة عن الحواس وعن الشخص نفسه . والحس يباشر هذه الأشياء المحسوسة بلا زمان ولا مئونة أصلا .

وتتميز هذه الأشياء الحسية بأنها كلها ذوات هيولى ولها أجرام حتى يصبح انطباع صورتها ومثلها في النفس بعد غياب شخصها وذواتها . وحتى يصح أن يمثلها الشخص العارف لمن طلب معرفتها منه أو التعرف عليها . وهذا النوع من الوجود يختص بوجود الأفراد والذوات والأشخاص .

٢ – وجود عقلي : وهو يختص بوجود المعاني الكلية العامة المطلقة . كوجود الأجناس والأنواع . ووجود هذه المعاني الكلية أولي وضروري في النفس بلا توسط الحواس ولا توسط صورة له ولا مثال . لأنه لا لون له و لا طعم ولا رائحة ولا صوت ولا هو ملموس. فلا تناله الحواس أصلا .

كما لو قال قائل « إن جسم الكل ليس خارجا منه لا خلاء ولا ملاء » فهذا شيء يجده العقل اضطرارا ، لأن قولك لا خلاء ولا ملاء لا يتمثل للنفس ولا تلحقه الحواس حتى يتمثل لها بمثال . ومن طلب تمثيل ما لا يتمثل فقد غشى عنه (١) .

ومن هذا التقسيم نعلم أن الأشياء المدركة قسمان :

١ — كلية ويختص بإدراكها العقل .

٢ — جزئية ويختص بإدراكها الحواس . فالمعارف الجزئية تتناول الأفراد والذوات المشخصة .أما الأجناس والأنواع والمعانى الكلية. أو بمعنى آخر كل ما هو فوق الأفراد والذوات يختص بإدراكها العقل .

(ب) كما تنقسم المعرفة باعتبار آخر إلى قسمين بحسب مصدرها :

١ — معرفة أولية .

٢ — معرفة تالية .

١ — فالمعارف الأولية منها ما هو فطرى ويعرفه الإنسان بمقتضى فطرته وطبعه ، ومنها ما هو حسى يدركه المرء بحواسه المعروفة . .

فالمعرفة الفطرية هى ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المتميزة عن جميع الخلائق بالمنطق والتمييز بين الأشياء والتصرف فيها حسب طبائعها ، ومعرفة الفرق بين المشاهدات .

والإنسان يحصل على هذا النوع من المعرفة بأول عقله وبداهة نظره ، لا يحتاج معها إلى تأمل ولا مقدمات ، ولا يحتاج فى تحصيلها إلى سبب سوى ارتفاع المانع واعتدال المزاج الموجب لتحصيل الضروريات . مثل معرفة أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الابن أصغر من أبيه وأن نصفى

---

(١) انظر رسالة الرد على الكندى لابن حزم (ضمن رسائل ابن حزم) بتحقيق إحسان عباس ط دار العروبة سنة ١٩٦٠ ص ١٩٠ من رسالة الرد على ابن النغريله اليهودى .

العدد مساويان لجميعه ، وأن كون الجسم فى مكانين مختلفين فى وقت واحد معا أو كونه متحركا ساكنا فى وقت واحد معا محال .

وهذا النوع من المعرفة لا ينبغى لأحد أن يطلب دليلا على صحته كما لا ينبغى أن يطالب هو أيضاً بدليل على صحة ما يقوله إن كان من هذا النوع . ولا يطلب دليلا على صحة هذا النوع إلا سقيم ووافر الجهل أو من هو شبيه بهما .

وهذا النوع من المعرفة يدخل فى نوع الوجود العقلى عند ابن حزم لأنه إدراك للمعانى وليس إدراكا للذوات والأفراد . فهو يدرك بالعقل وليس بالحواس . ومن أبرز خصائص هذه المعرفة ما يلى :

١ — أنها أصل وأول لجميع أنواع المعارف الأخرى ، فإليها ترجع جميع الدلائل العقلية والبراهين المنطقية وعليها تعتمد . .

٢ — ينبغى أن تستمد منها الصدق مقدمات البراهين اليقينية .

٣ — هذه المعرفة لا سبب لوجودها إلا سلامة الفطرة واعتدال المزاج . . فهى موهوبة من الأول الواحد ومن طوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك .

٤ — هذا النوع يتعلق بإدراك المعانى الكلية وليس بإدراك الأفراد والجزئيات .

٢ — أما القسم الثانى من المعرفة الأولية : فيعنى به المعرفة الحسية ، أعنى تلك الأمور التى تستطيع الحواس أن تتناولها وتتعرف عليها . مثل الألوان والأجرام والأصوات والروائح وما إلى ذلك . وإدراك هذه الأمور بتعرف الحواس عليها وبتوسط العقل بين الحاسة المدركة والشىء المدرك . مثل معرفة أن النار من خصائصها الحرارة ، وأنها تحرق ما قابلها إذا كان قابلا للاحتراق . ومثل كون الثلج أبيض وباردا ومبردا وكون القار أسود والحرير ناعم الملمس إلى غير ذلك مما نستطيع التعرف عليه بواسطة حواسنا المختلفة .

والتعرف على هذه الأشياء المحسوسة يتم للإنسان بدون أن يدرى عن كيفية وقوع المعرفة بها أو التعرف عليها ، كما لم يكن هناك معنى لوجود الزمان بين أول أوقات فهمه وتمييزه لهذه الأشياء بالتعرف عليها وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين علمه بصحة هذه المعرفة .

فليس هناك زمان أصلا لا طويل ولا قصير ، ولا قليل ولا كثير ولا مهلة أصلا ، وإنما هو فعل الله عز وجل فى النفس ، والنفس مضطرة إلى تقبل هذا اللون من المعرفة بلا تردد ولا تشكك منها ، وذلك استجابة منها لما فطرت عليه من تقبل الحقائق واستعدادها لتحصل ذلك بلا مقدمات منها ولا أسباب تتوسط بينها وبين تحصيل هذا اللون من الحقائق . بل هى لا تجد محيدا عن تقبلها ألبتة .

وليس هناك فرق أصلا بين إنسان وآخر فى تقبل هذا اللون من المعرفة ، بل كل نفس إذا سلمت من الموانع العائقة وكانت معتدلة المزاج قادرة على التمييز فإنها تستطيع أن تحصل هذه المعرفة ، كما يحصل لديها فى نفس الوقت علم ضرورى بأن كل نفس تستطيع أن تعلم ذلك ضرورة ، ولو أن هناك إنسانا حاول أن يتشكك أو يشكك غيره فى هذه المعرفة أو يوهم أحدا بخلاف ذلك فإنه لا محالة غير قادر بل طالب لأمر مستحيل .

ويرى ابن حزم أن هذا اللون من المعرفة يدخل فيه العلم بالأمور التى علمناها عن طريق التواتر الصحيح ، كما يدخل فيها العلم بما جاء به النقل الصحيح عن المخبر به ، فعلمنا بأن موسى وعيسى رسولان ، وأن موسى جاء باليهودية وأن عيسى جاء بالمسيحية ، وتعلمنا بأن أرسطو وسقراط كانا موجودين ، ومثل علم الجميع بأن الفيل موجود وأن الأسد حيوان مفترس وإن لم يثبت رؤية ذلك عند جميع الناس . إلا أن صحة العلم بهذه الأمور وما شابهها تظاهر العلم بها عند العامة والخاصة مما لا يجد المرء معه مساغا للشك فيها .

كما يدخل فى ذلك أيضاً العلم ببعض الأمور التى لم يتوفر للجميع

التثبت منها لكن تظاهر العلم بها أيضاً حتى أصبح لدى العامة من الأمور البدهية التي لا تحتاج إلى دليل . كعلم الرجل العامي بأن في داخله أمعاء وأن في رأسه مخا وأن في شرايينه دما ، وقد يختلف التعبير عن هذه الأشياء من أمة إلى أمة ومن لغة إلى لغة إلا أن اختلاف الأسماء ووسائل التعبير لا يعني بالضرورة تبدل الحقائق واختلافها أو عدمها .

وصحة العلم بهذه الأمور ضروري عند ابن حزم ولا مجال للشك فيه ويرجع الخلاف في ذلك إلى أقوال الشراح والمفسرين .

وتشترك هذه المعرفة الحسية مع سابقتها (الفطرية) في أنها لا تحتاج في إثبات صحتها إلى دليل ولا برهان ، لأن صحة العلم بهذه الأشياء أمر ضروري والأمور الضرورية هي أصل في العلم بما عداها ، فمن المعرفة الفطرية والحسية أو بعبارة أخرى من المعرفة الأولية تستمد جميع الدلائل وعليها تعتمد جميع البراهين ، وإن تباعدت أطراف الأدلة وتنوعت مقدمات البراهين فهي بالضرورة راجعة إلى هذه المعرفة الأولية ، كما أن هذه المعرفة هي سبيلنا إلى العلم بأن لنا خالقا واحدا أول لم يزل ، وأن ما عداه محدث مخلوق لم يكن ثم كان ، وبها أيضاً عرفنا أن محمدا رسول وأنه صادق فيما يدعو به إلى الله . يقول ابن حزم « . . . . ولولا العقل والبرهان المركب من هذين النوعين ما عرفنا صحة شيء أصلا ، ومن كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبت هذه المعارف من التعبير ، ونتج عن ذلك تكذيب بالربوبية والنبوة والشرائع .

وكلما ازداد المرء تحصيلا لهذه المعارف الأولية وازداد ترفه على ألوانها ومبادئها سهل عليه بيانها وتوضيحها وتوصيلها إلى الغير ، وبقدر إقلاله منها وبعده عنها وعدم تحصيله لها يعز عليه ثبوت أو إثبات بعضها ، كما عز على البعض معرفة صدق الرسل بعد ثبوت آياتهم وكما عز على البعض معرفة أن وجود الخالق من المعارف الأولية أو تعود إلى المعرفة الأولية الضرورية .

وكل ما صح من هذه المعرفة من قريب أو من بعيد يستوى فى أنه كله حق استواء واحدا وإن كان بعضه أغمض وبعضه أظهر ، وبعضه دقيق وبعضه الآخر واضح قريب ، فهذا الاختلاف أمر نسبي يتوقف على ثقافة الشخص ومقدار تحصيله للعلوم ، فما غمض على شخص لابد بالضرورة أن يكون ظاهرا لدى شخص آخر وإلا لم يكن هذا الأمر من قبيل المعارف الأولية ، واختلاف مستويات الشخص العارف لا يعنى اختلاف كل ما هو حق أو عدم استوائه فلا يجوز أن يكون هنا حق أحق من حق آخر ، كما لا يجوز أن يكون باطل أبطل من باطل آخر . . لأن ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد وما بطل فقد بطل . . وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل فى يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك فقط ثم هو بعد ذلك إما حق فى نفسه وإما باطل وليس هناك وسط بين الحق والباطل ، وجهل الجاهل . . لا يبطله إن كان حقاً كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقاً أو تشكك فيه .

٣ — أما المعرفة التالية فهى تقسيم المعرفة الأولية ، وهى عبارة عن المعرفة بالنتائج المأخوذة عن مقدمات مركبة من الحس والعقل معا ، وهذه المعرفة التالية لابد أن تعتمد فى مقدماتها على النوعين السابقين من قريب أو من بعيد ، لأن مقدمات أي برهان ما لم تكن ضرورية فإن نتائجها لاتكون ضرورية ، يقول ابن حزم « . . . وفى هذا النوع تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية ، والاختراع ، والنبوة وما أتت به الشرائع من أوامر ونواه لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهى وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها .

ويدخل فى هذا النوع أيضاً الكلام فى الطبيعيات ، وفى قوانين الطب ، ووجوه المعاناة ، والقوى ، والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة . لأن العلم بهذه الأمور كلها ليس أوليا ولا فطريا وإنما يعتمد على مقدمات أولية ضرورية لينتج لنا علما ضروريا .

وهذه الطرق فى المعرفة هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بما شأنه أن يعلم ،

إذ لا يعلم شيء أصلا بوجه من الوجوه من طريق آخر غيرها ، ومن لم يصل منها إلى معرفة ما يريد معرفته فهو مقلد ومحاك لمواقف غيره مدع علما وليس هو بعالم ، وإذا صادفه ووافق اعتقاده الحق فهو مبخوت واصل إلى ذلك ببخته لا ببحثه ولا بجده .

آفة المعرفة :

يحذرنا ابن حزم من الآفات الخطيرة التي توجد في طريق المعرفة وتطرأ على عقول الناس حين يرون أنهم يعتقدون أمورا برهانية صحيحة دون أن يعرضوها على المقدمات البرهانية ليروا هل هي يقينية أو ظنية ودون أن يمحصوها بمقياس عقلي صحيح ، ولا حجة لهم في دعوى أنها برهانية إلا كونهم تلقوها عن فلان الذي يحسنون به الظن ، وقد يكون فلان تلقاها هو الآخر عن غيره دون أن يدري أي منهم شيئاً عن حقيقة ما معهم ، وإذا خاطبتهم بشأنها قاصدا بيان فساد ما معهم شغبوا عليك وتحامقوا ، ولهجوا بمنكر من القول وزورا ، واتهموك بالخروج عن حدود اللياقة لأنك تسفه آراءهم التي تلقوها عن فلان وفلان ، ومن الغريب أنهم يتحاملون عليك لا دفاعا عن حق طلبوه وقالوا به ولكن دفاعا عن قول شيخهم لأنه شيخهم وكفى ، ولو قلت لهم أن فلانا من الناس يقول بفساد هذا الرأي ويرى أن هذا القول غير صحيح انقادوا لك وسهل جانبهم لا سيما إذا ذكرت لهم شخصا ذا وجاهة بين الناس ، فهذا نمط لا يبحث عن حقيقة وإنما يبحثون عمن ينفعهم تقليده ويرون وجوب اتباعه فهم ممن يعرفون الحق بالرجال ، وهذه آفة خطيرة تعوق سبيل الوصول إلى المعرفة الحقة ، ولذلك ينبغي أن يردع هؤلاء بما يؤثر فيهم ، لأن الطبيب الحاذق ينبغي أ نلا يعطي الدواء إلا على مقدار تقبل بنية المريض وتحملها .

مثل هذا الموقف من ابن حزم قد يلقي لنا ضوءا على موقفه من التقليد ورفضه له . لأنه يرفض القول بالتقليد رفضا قاطعا . حيث لا يجب على أحد تقليد أحد أو اتباع قول غيره إلا إذا كان ذلك الغير معصوما ، والعصمة

لا تكون إلا للرسول فقط ، لذلك لم يأمرنا الله بتقليد أحد ولا اتباع قول أحد غير الرسل وليس ذلك الأمر باتباعهم وتقليدهم إلا لعصمتهم ورسالتهم ولم يكن لذواتهم ولن يسأل أحد يوم القيامة إلا عن تقليد الرسل واتباع أقوالهم .

لذلك فإن تقليد غير الرسول آفة العالم والمتعلم ، والله يطالب كل قائل وصاحب كل معتقد بدليل على صحة قوله ومعتقده بقوله تعالى « هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١) وفى مثل هذا الموقف لا يصح الاحتجاج بقول بعضهم « إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا » (٢) .

المعرفة بين الإدراك العقلى والحسى :

مراتب المعرفة :

يقارن ابن حزم بين المعرفة العقلية والحسية من وجوه عديدة يشبه فى ذلك إلى حد كبير موقف الإمام الغزالى من وسائل المعرفة حين قارن بين الإدراك الحسى منها والعقلى وأبرز أهمية الإدراك العقلى فى التقاط صور المعارف المختلفة من هنا وهناك بقدر واحد وبمستوى واحد لا فرق بين قريب منها وبعيد ولا بين غامض منها وواضح ، فلا تفاضل فى الإدراك العقلى بين وجود ووجود عكس الجهل به ، ولا ينفرد ابن حزم بين مفكرى الإسلام بهذه المقارنة بين المعرفة الحسية والعقلية ، فهناك كثيرون غيره ارتادوا هذا المجال وقارنوا بين وسائل المعرفة المختلفة (٣). ولكن الذى يلفت النظر حقاً أن ابن حزم لم يشتهر كمفكر عقلى من هذا الطراز النادر . وإنما عرف كفقيه ظاهرى يلجأ إلى ظاهر النص هربا من تحكيم العقل فى

---

(١) النمل : ٦٤ .

(٢) الأحزاب : ٦٧ .

(٣) انظر الغزالى فى : المنقذ من الضلال . وتجربته فى الشك فى وسائل المعرفة ، ابن تيمية نقد المنطق ، الرد على المنطقيين ، أبو حيان التوحيدى فى المقايسات والإمتاع والمؤانسة ، الرازى فى المباحث المشرقية ، القاضى عبد الجبار من المعتزلة فى مبحث المعرفة (شرح الأصول الخمسة) .

النص وشهرته كفقيه قد بلغت على ما عداها من الجوانب الفكرية الأخرى في شخصية ابن حزم ، واقتصر الباحثون فى تراث ابن حزم على هذا الجانب الفقهى ولم يحاولوا اكتشاف الجوانب المضيئة الأخرى فى شخصيته ، والذى يقرأ تراث ابن حزم يجد فيه صورة لمفكر عقلانى من الطراز الأول ، لا يقل فى تفكيره العقلانى عن فلاسفة آخرين عرفوا بتراثهم العقلى التجريدى ، مثل الكندى والفارابى وابن سينا من فلاسفة المشرق ومثل ابن طفيل وابن باجه وابن رشد من فلاسفة المغرب ، وإذا كان ابن حزم قد فضل أن يرتاد مجالا آخر من مجالات المعرفة فاشتهر وبرع فيه غير مجال الفلسفة إلا أن منهج التفكير وطريقته فى تناول الموضوعات لا تختلف عند ابن حزم عن غيره من كبار الفلاسفة فى المشرق أو المغرب على سواء فاختلاف الميادين لا يؤثر ما دام السلاح واحدا والمنهج متفقا ، وهذا ما يجعلنا نضع ابن حزم فى مصاف كبار المفكرين فى تاريخ الفكر الإسلامى .

ويبدأ ابن حزم فيوضح لنا الفوارق الأساسية بين الإدراك الحسى والعقلى لموضوعات المعرفة :

(أ) فالحواس مهما كانت سليمة صحيحة من الآفات والعلل فإنها تقصر عن إدراك كثير من موضوعات المعرفة القابلة للإدراك ، وقد تضعف عن إدراك البعض ، وقد تخطىء فى ذلك ، ثم لا تلبث النفس أن تستبين خطأ الحواس وتقصيرها فتدرك ما خفى منها على حقيقته إدراكا تاما .

أما العقل فيتميز بأنه يدرك الأمور كلها إدراكا واحدا مستويا لأنه قوة أفرد البارى تعالى بها النفس ولم يجعل فيه شركة من الجسد عكس إدراك النفس من قبيل الحواس فإن للجسد شركة ، فيه وهذا سر تقصير الحواس أو خطئها فى الإدراك ، لأن الجسد كدر ثقيل بطبعه وهذا ينعكس أثره على إدراك الحواس فيقع التقصير أو الضعف عن الإدراك بالكلية .

أما إذا أدركت النفس قبل العقل ولم تغلب عليها شهوات الجسد أو سائر

أخلاقها المذمومة فإن إدراكها يكون تاما وصافيا غير مشوب بنقص أو تقصير ، فأنت ترى الإنسان من بعيد صغير الحجم جداً كأنه صبي ولكن لا يشك عقلك أن حقيقته أكبر مما تراه ثم لا يلبث أن يقترب منك فتراه على قدره الذي هو عليه والذي لم يشك عقلك في أنه هو عليه . فيتأكد عندك الفرق بين إدراك العقل والحواس ، والشيء إذا بعد جدا عن الحاسة قد يبطل إدراكها له كلية وقد يضعف حتى إذا قرب منك فتتبين ما كنت تجهل فتسمع صوته وترى صورته ، والعقل في كل ذلك لا يشك في أن له صوتا وصورة ، والحواس لا ترى الأرض متحركة بينما يوقن العقل أنها تتحرك وتدور حول الشمس .

(ب) العقل يختص بإدراك المعاني الكلية كالأجناس والأنواع والمعاني المجردة والمعاني الأخلاقية وهذه كلها أمور تعجز الحواس عن إدراكها ، لأن الحواس لا تدرك إلا الأفراد والجزئيات (١) .

(ج) وفضلا عن كل ذلك فإن العقل يشارك جميع الحواس في كل مدركاتها بينما هو ينفرد في إدراكه لأشياء كثيرة لا ترقى إليها الحواس . فلولا العقل ما وقفنا على معرفة شيء مما غاب عن حواسنا ولا استعملنا القياس في الحسابات أصلا . ولا عرفنا الله عز وجل . ومن كذب شهادة العقل فقد كذب شهادة الذي عرف به ربه ولم يحصل على حقيقة ما .

وبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذا صحيحا ، بل تنظر النفس في ضم طباع الأشياء المتألفة بعضها إلى بعض حتى يتوم مرادها فيما تريد علمه .

والحس ، والعقل ، والظن ، والتخيل قوى من قوى النفس ، وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدته إليها هذه القوى ، ذلك أنك تجد النفس إذا غاب عنها شيء مما أدركته واختزنته فإنها تطلبه وتفتش عنه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا اختلط أو غاب عنه شيء فيبحث عنه في

---

(١) رسائل ابن حزم ١٩٠ — رسالة الرد على الكتدي .

كل مكان حتى يجده فيثوب إليه أو لا يجده أصلا . وهكذا فعل النفس بواسطة الفكر فيما تختزنه من معلومات .

وليس فى جميع قوى النفس شىء يوثق به أبدا فى كل أحواله إلا العقل ما دام موجودا وحاضرا . ففيه تمييز مدركات الحواس الصحيحة منها والمخذولة بالمرض أو الشبهة ، كوجود المريض طعم العسل مرا بينما يشهد العقل بالشهادة الصحيحة الصادقة أن طعم العسل حلو وأن آفة الإدراك هى الحاسة المدركة .

أما الظن فهو أكذب دليل لأنه يصور لك الرجل المدجج بالسلاح شجاعا مقداما بينما هو فى غاية الجبن ، ويصور لك ذميم الهيئة بليدا بينما هو فى غاية الذكاء ، وقد نبه الله على أن عمل الحواس تابع لعمل العقل فقال تعالى : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور »(١) كما أن صاحب العقل الذى يغلبه هواه لا يمكن له أن ينتفع بما تدركه حواسه . ولذلك فقد نبه الرسول إلى مغبة الأخذ بالدليل الظنى فقال . . الظن أكذب الحديث (٢) .

وأما التخيل فقد يسمعك صوتا لحبيب تتوقعه أو عدو تترقبه وفى حقيقة الأمر لا صوت هناك ولا شخص كما قال تعالى « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى (٣) » . فأخبر بكذب التخيل وكذب ما يبنى عليه من نتائج ، أما العقل فإنه صادق أبدا من بين هذه القوى . ولذلك فقد نعى الله من أعرض عن استعمال عقله فى قوله « وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» (٤) وكان من موجبات العقل عدم القبول بغير علم ، وكل ذلك من وصايا القرآن الكريم . قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به

---

(١) الحج : ٤٦ .
(٢) ورد الحديث فى مسلم . وذكره المنذرى فى الترغيب والترهيب .
(٣) طه : ٦٦ .
(٤) يوسف : ١٠٥

علم » (١) ، وقال سبحانه أيضاً « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » (٢) .

وإذا كان العقل يحتل هذه المكانة فى فكر ابن حزم إلا أنه لا يفتأ ينبهنا إلى خطورة تحكيم العقل فى الأحكام الشرعية لأنه من الخطأ أن يستشهد المرء بعقله على تصحيح شيء ليس فى العقل إلا إبطاله ، كمن يحاول عابثا أن يجد فى العقل عللا موجبة لكل جزئية من جزئيات الشرائع .

وكمن يحاول أن يجد علة موجبة لتحريم شيء منهى عنه كتحريم لحم الخنزير وإباحة لحم غيره ، أو إيجاب الصلاة بعد الزوال والمنع منها عند طلوع الشمس ، ولم كانت ركعات المغرب ثلاثا والعشاء أربعا . . وغير ذلك مما يحاول البعض البحث عن علل موجبة له أو مقتضية لمنعه وتحريمه ، فإنه ليس فى العقل إلا وجوب الائتمار والانتهاء فى كل ما أمر ونهى فليس ابتداء هذا كله فى العقل أصلا ، وأما العقل فقوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليها من صفاتها الحقيقية وتنفى بها عنها ما ليس فيها ، فهذه حقيقة العقل ، ويتلوه فى ذلك الحواس سواء بسواء ، وهذا التمييز هو إدراك العقل الذى لا إدراك غيره .

ويفرق ابن حزم بين النظر العقلى الصحيح وبين ما يدعيه الناس عقلا وهو فى حقيقة الأمر ليس من العقل فى شيء ، ذلك أن كثيرا من الناس يغلطون فيظنون أن « . . العقل إنما هو ما نيطت به السلامة فى الدنيا ووصل به صاحبه إلى الوجاهة وتحصيل المال . فهذا كله لا يعتبر عقلا إلا إذا كان بطرق محمودة لا معصية فيها » .

أما إذا كان مما يتعارف عليه الناس من « .. كذب ومنافقة وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة ظالم على باطل فهو ضد العقل بعد نهى الله عنه الوارد علينا فى كتابه بذم هذا الحال ذما صحيحا . . فكيف يكون عقلا ما يذمه العقل ويفسده وينهى عنه . . فلم يوجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل إلا بذمها .

---

(١) الإسراء : ٣٦ .
(٢) يونس : ٣٩ .

وأكثر الناس يغلب عليهم هذا الحال ، والعاقل الفاضل نادر وقليل ألبتة . وقد نبه القرآن على ذلك بقوله تعالى : « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » وقال صلى الله عليه وسلم : الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة . ومع أن العاقل الفاضل نادر وقليل إلا أنك تجد السواد الأعظم والكثرة الغالبة يتباهون بأنهم عقلاء ، ويسخرون ويقبحون فعل من يحكم الهوى ويقول بغير علم ، ويضللون من يقلد ويبطلون التقليد . وإذا تأملت قول واحد من هؤلاء وفعله وجدت حاله لا يخرج عن هذين الوجهين الخبيثين اللذين قد شهد هو بقبحهما وخطأ من اتبعهما . وتأمل هذا تجده حال كثير من النظار والفقهاء وغيرهم .

وإدراك ألوان المعارف على حقيقتها لا يتم للشخص العارف إلا إذا جرد نفسه تماما عن الأهواء كلها ، ونظر فى كل الآراء نظرا واحدا مستويا لا يميل إلى شىء منها ، وفتش داخل نفسه بعقله تفتيشا دقيقا لا يترك فيها مجالا للقول بالهوى أو التقليد . وقد نبه القرآن إلى ذلك فى كثير من آياته . .

وإذا كان ابن حزم يحرص على وضع الأحكام الشرعية فوق سلطان العقل بحيث لا يحكم العقل فيها أمرا ولا نهيا إلا أنه يعود فيجعل غاية العطاء العقلى والعطاء الشرعى واحدة ، وهى العمل على هداية البشر وإنارة السبيل أمامهم ، فما كذب العقل به وحكم بإبطاله فقد ورد النهى عنه ، وما صدقه العقل وقال باستحسانه فقد ورد الأمر به ، وهنا نجد اللقاء واضحا بين ابن حزم وابن رشد وابن تيمية فى موقفهم من قضية العقل والشرع . فابن حزم يصرح فى كتابيه الفصل ، والتقريب ، بأنه « لم يوجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا وود الأمر من الله عز وجل قط إلا بذمها . . وكل ما كان كذبا ومنافقة وتضييع فرض وظلم نفس ومساعدة على باطل فهو ضد العقل بعد نهى الله تعالى الوارد علينا بذم هذه الحال فى فيما ورد صحيحا » (١) .

---

(١) انظر التقريب ١٨١ .

وابن رشد فى (فصل المقال) يصرح بأن الحكمة والشريعةمتآخيتان بالطبع متعانقتان بالعلة .

ومعظم تراث ابن تيمية وخاصة كتابه « درء تعارض العقل والنقل» . يقوم على أساس أنه لا يوجد منقول صحيح يعارضه معقول صريح . لأن مصدر الاثنين واحد وهو الله . وغاية الاثنين واحدة وهى الوصول إلى الله . والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد .

ومن المفيد هنا أن نوضح أن ابن حزم لا يستبعد العقل من مجال الأحكام الخلقية السلوكية وإن كان يستبعده من مجال الأحكام الشرعية . ذلك أن الحكم الأخلاقى للعقل مدخل فى القول به . أما الحكم الشرعى تحليلا أو تحريما فليس للعقل مدخل فى ذلك كما سبق .

وهنا نجد ابن حزم يلتقى مع فكر المعتزلة الأخلاقى حيث يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين،ويختلف عن المعتزلة فى أنه يقصر التحسين والتقبيح على الجانب الأخلاقى فقط . ويلتقى مع الأشاعرة فى قولهم بأنه « لا سبب يوجب الأحكام الشرعية أمرا ونهيا إلا ورود النص بها فقط » ويختلف معهم فى أنه يجعل للعقل مدخلا كبيرا فى القول بالأحكام الأخلاقية تحسينا وتقبيحا ، ومن هنا نستطيع القول بأن ابن حزم قد رأى بفكره الثاقب الحسن فى كل مذهب فأخذ به واعتقده ولم يكن ذلك منه تقليدا لشيخ أو اتباعا لمذهب معين وإنما كان نتيجة دراسة وتأمل وتدبر لمقدمات يقينية وضعها لنفسه ووصل بها إلى النتائج الصحيحة . ولذلك فقد وافق رأيه الصحيح فى كل مذهب وخالف ورفض الباطل من كل المذاهب .

موقف ابن حزم من القياس :

عرف عن ابن حزم إنكاره الشديد لمبدأ الأخذ بالقياس فى الأحكام الشرعية وأدلتها الفقهية ، وكان هذا الموقف من ابن حزم ولا يزال مثار دهشة الباحثين والعلماء ، إذ كيف يسوغ لعالم فذ صاحب عبقرية ممتازة

مثل ابن حزم أن ينكر الأخذ بالقياس كدليل شرعي يؤخذ به فى استنباط الأحكام الفقهية والعمل بها .

ولكن الذى يقرأ تراث ابن حزم ويتفهم موقفه من رفض القياس ويعرف وجهة نظره قد لا تعتريه هذه الدهشة عند سماع رأيه . . وخاصة إذا علمنا أن ابن حزم لا يقول بحل ولا حرمة إلا بنص صريح من كتاب أو سنة .

وينبغى أن نوضح هنا سلفا أن ابن حزم لا يرفض الأخذ بالقياس إلا فى الأحكام الشرعية فقط ، أما مبدأ القياس كمنهج علمى وطريق من طرق البحث التجريبى فهذا لم ينكره ابن حزم بل أخذ به ونبه إلى ضرورة الأخذ به والاعتماد عليه فى البحث والتجربة .

والفرق كبير بين الأخذ به فى مجال التجربة العلمية كمنهج يقينى ورفضه فى مجال الأحكام الشرعية لأنه ظنى لا يقينى وتحكم بلا دليل . فالقول بأن هذا واجب وهذا محظور لابد فيه من نص يقينى يصلنا عن الشارع الأول الذى بيده فقط القول بأن هذا حلال وهذا حرام . أما القول بجواز هذل قياسا على ذاك ، والقول بحرمة هذا قياسا على ذلك فإنه قد أوقع الفقهاء فى كثير من الأخطاء التى ما كان أغناهم عنها لو أنهم اعتصموا بالنص الصريح . ولنبدأ الطريق من أوله :

يربط ابن حزم بين منهجين من أهم مناهج البحث العلمى وهما القياس والاستقراء ، وإذا كان الاستقراء هو تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى حكم كلى عام فالقياس هو تطبيق هذا الحكم العام الكلى على حالات جزئية أخرى مشابهة . فالاستقراء فى نظر ابن حزم هو المقدمة الضرورية لصحة الأخذ بمبدأ القياس .

فكل قياس لابد أن يكون مسبوقا باستقراء لجميع الأفراد التى يعمها الحكم الواحد . ويقترب شرح ابن حزم لمعنى الاستقراء إلى حد كبير من

المعنى المعاصر لهذا المبدأ وإن اختلف عنهم فى التعبير واللفظ . فمعنى الاستقراء عنده « أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد ، وجنس واحد وتحكم فيها بحكم واحد ، فتجد فى كل شخص من أشخاص ذلك النوع ، أو فى كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس » وهذه خصائص الاستقراء الكامل الذى يؤدى إلى حكم عام صادق على كل الأفراد ما غاب منها عن ذهن الباحث وما حضر أمام عقله وفكره ، غير أنك إذا تأملت الموقف بعقلك وأعملت فيه فكرك سوف تجد أن حقيقة الأمر خلاف ما يصل إليه الباحث ، لأنه لكى يكون الحكم صادقا لابد أن تكون تلك الصفة المعينة والمشتركة بين أفراد النوع الواحد هى مما يقتضى العقل وجودها فى جميع تلك الأفراد ، أو أن وجودها مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد ذاتها . وكيف يتم لباحث أن يصل إلى معرفة ذلك على سبيل اليقين . ولو تفحصنا الأشياء التى قال فيها الفقهاء بالقياس لوجدنا أن معظمها ليس مما يقتضى العقل وجود الصفة المشتركة فى كل أفراد نوعه ولا مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد .

وقد يظن البعض أن طبيعة الأفراد لو كانت مقتضية وجود تلك الصفة فإنها تؤخذ بالضرورة ، وقد يجزم آخرون من أجل كل أفراد ذلك النوع وإن غابت عنهم ، فوجود تلك الصفة لازم لها ضرورى ، ثم يبنون على ذلك حكماً آخر فيقولون أن كل ما لازمته هذه الصفة فمحكوم فيه بحكم واحد ، يقول ابن حزم « . . . وقد سلك هذا المسلك كثيرون من الفقهاء فقاسوا أموراً لم يروها ولم ينزل فيها حكم صريح على أمور أخرى قد تختلف فى حقيقتها عن الأمر الأول الذى نزل فيه الحكم — والذى قاسوه ، ويقولون فيهما بحكم واحد ويستعملون فى ذلك ألفاظاً لا مضمون لها » وغرهم مجرد التشابه الظاهرى فى بعض الصفات فظنوا خطأ أن التشابه فى بعض الصفات يقتضى التشابه فى جميعها فيعمها حكم واحد . . وهذا فى نظر ابن حزم تكهن وتحكم وتخرص وتسهل فى الكذب ، وقضاء بغير علم ، وغرور بالناس وبالنفس ، والحكم الشرعى لابد أن يكون يقينياً ، وقائماً على يقين ، ولكن من الذى يستطيع الادعاء أنه قد أحاط علماً بجميع الأفراد وأنها جميعها تماثل

— ولا تتشابه — فى حقيقتها ذلك الفرد الذى نزل فيه الحكم ، ومن هنا وجب أن تقاس عليه « . . . ولعمرى لو قدرنا على تقصى تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بها جميعاً وبأنه لم يشذ عنها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضى بعمومها لها . وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شىء فيه تلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، أما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً فى الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة فهذا تكهن وتخرص وقضاء بغير علم » (١) .

ولما أجاز العلماء لأنفسهم الأخذ بمبدأ القياس فى مسائل الفروع تساهلوا وأباحوا لأنفسهم القول به فى أصول الدين ، فأخطأوا فى كلا الموقفين خطأ عظيماً ، وخاصة عند علماء الكلام حين أخذوا بمبدأ قياس الغائب على الشاهد فى أصول الدين ، فإن بعض المتكلمين تتبعوا الفاعل فى عالم الشهادة فلم يجدوه إلا جسماً فقطعوا أن الفاعل الأول — تعالى عن قولهم جسم ، لأنهم لم يشهدوا فاعلا إلا جسماً ، وقالوا أن الفاعل الغائب كالفاعل المشاهد . وهذه دعوى مجردة لا دليل عليها إلا القول بقياس الغائب على الشاهد ، وهى من جانب آخر منقوضة ومردودة عليهم ، لأنهم لم يشاهدوا فى عالم الشهادة فاعلا إلا وهو محدث مركب من العناصر القابلة للاستحالة والتغير والتبدل ، وكل فاعل شاهدوه كائن بعد أن لم يكن ، ولو كان الأخذ بالقياس صحيحاً لوجب عليهم أن يقطعوا بأن « . . . الواحد الأول محدث مركب من رطوبات مستحيلة ومن ولادة . . . كائن بعد أن لم يكن قابل للتغير والتبدل طرداً لقياسهم ، وإلا فقد أبطلوا القول بالقياس ، وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك فى الأول سبحانه ، فكيف يأخذون بقول يؤدى إلى أقوال يحكمون بكفر قائلها ؟ أليس ذلك تخبطاً وجهلا بحقائق الأشياء ؟

ومن عظيم ما جره القول بالقياس من أخطاء فاحشة ما لجأ إليه علماء الكلام فى موقفهم من الصفات الإلهية ومباحثها . فلقد نظر جماعة من المتكلمين فى عالم الشهادة فوجدوا أن كل موصوف فى العالم قد استحق ذلك

---

(١) التقريب : ١٦٦ .

الاسم المستعمل فى حقه لوجود تلك الصفة فيه التى اشتق له اسمه منها . فقطعوا بأن كل موصوف ينبغى أن يكون كذلك، وطبقوا هذه القاعدة على عالم الغيب فيما يختص بالصفات الإلهية فقالوا أن الله سميع بصير ، فهو ذو سمع وبصر ، وأنه حى ومريد . فهو ذو حياة وإرادة ، ولو أنصف هؤلاء أنفسهم وبحثوا لوجدوا يقيناً أنهم لا يرون فى عالم الشهادة موصوفاً بصفة من تلك الصفات إلا وكانت هذه الصفات عرضاً فيه محمولة له وهو موضوع لها . وإن الصفات والأعراض عموماً لا يحملها إلا جوهر ، فيلزم على قياسهم إذا لم يكن فى عالم الشهادة موصوف إلا وهو جوهر يحمل عرضاً أن يقولوا « ... إن الأول الذى ليس كمثله شيء جوهر يحمل الأعراض ولم يفارقها» (١) وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك فى الحق سبحانه . بل يبيحون دمه . وهناك من الأخطاء الأخرى الكثير التى نتجت عن قياس الغائب على الشاهد .

وهذا وغيره كان سبباً فى رفض ابن حزم لمبدأ القول بالقياس وكثيراً ما كان ينبه إلى ذلك . ومن هنا وجب على كل طالب حقيقة « . . . أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وبما قام عليه الدليل والبرهان وألا يسكن إلى الاستقراء أصلا إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التى تندرج تحت الكل الذى يحكم فيه ، فإن لم يقدر على الإحاطة بجميع الأفراد فلا يقطع فى الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدركه » (٢)

وخطر الأخذ بالقياس فى الأحكام الفقهية لا يقل عنه فى أصول الدين ، لأنه إذا كان القياس فى أصول الدين قولا على الله بغير علم ، فإن القول فى مسائل الأحكام قول عن الله بغير علم ، وتزداد خطورة القول بالقياس حين يكون القول به متصلا بأمر يتعلق بمصالح العباد وأمور ديناهم . فقد يقولون فى ذلك بجواز ما هو فى أصله محظور قياساً منهم على شيء آخر نزل بشأنه حكم . ويكون الشيء فى حقيقته محظوراً لعلة غائبة عنهم فيحلون بذلك ما أصله حرام وقد يحدث العكس فيحرمون شيئاً قياساً على شيء آخر مع أن هذا الشيء

---

(١) التقريب : ١٦٦

(٢) التقريب : ١٦٦ .

فى أصله قد يكون مباحاً ، وتدبر هذا الأمر فى الأحكام الشرعية مفيد جداً ، فلقد غر مبدأ القياس كثيراً من العلماء ومن أئمة الفضلاء الذين أخطأوا وتابعهم فى خطأهم ألوف من المقلدين . فترك الأخذ بالقياس يجعل المرء على يقين بما يقول ، فلا يقول بتحليل هذا ولا بتحريم ذاك إلا على ما أتاه عن الله الحكم عليه ، وأما ما لم يرد فيه نص فالإمساك عنه أسلم « . . فما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه ، فإنه غير داخل فى حكم ما وجدت فيه نصاً . فأمسك عنه . . لأن القياس فى الأحكام تحكم على الخالق ، وإخبار عنه بأنه أحل أو حرم هذا بلا حكم وارد منه لكن بشهوات النفس واتباع الهوى ، وقد طلب منا الله عز وجل الدليل والبرهان على كل ما نقول ونعتقد . والبرهان من الأحكام الشرعية ليس إلا ورود الحكم عنه سبحانه . والمسامحة فى طلب الحقائق لا تجوز ألبتة ، لأن الأمر إما حق وإما باطل وإما حلال وإما حرام ولابد على كل قول منهما من برهان ودليل .

ونكتة الأمر فى ذلك عندابن حزم أنه لايوجدعنده علة أصلا للتحريم أو التحليل إلا ورود الأمر والنهى من الشارع ، فلا يوجد هناك علة عقلية بوجه من الوجوه موجبة للقول بتحريم هذا وتحليل ذاك ، ومجرد ورود الأمر والنهى هو العلة الموجبة للقول بأن هذا حلال وهذا حرام ، من هنا كانت الأوامر أسباباً موجهة وليس وراءها علة عقلية . . « . . فإذا لم ترد الأوامر فلا سبب يوجب شيئاً أصلا ولا يمنعه » . . (١) ومن هنا وجب التوقف عند حدود الأوامر والنواهى وامتنع الأخذ بالقياس ، ويلتقى ابن حزم مع الأشاعرة فى جعلهم ورود الأمر والنهى علة موجبة للأحكام الشرعية ورفضهم فكرة التعليل أصلا .

وهكذا يرفض ابن حزم الأخذ بالقياس فى مجال الأحكام الفقهية والعقائد رفضاً قاطعاً نظراً لما يترتب عليه من أخطاء تتعلق بمجال غيبى لا سبيل لنا إلى إدراك حقائقه إلا ورود النص عن الله سبحانه .

---

(١) التقريب ١٦٦ — ١٦٧ .

غير أن الأمر يختلف تماماً إذا كان ابن حزم يتحدث عن القياس فى مجال الحسيات والمعارف التجريبية ، ذلك أن الأمر يختلف فى مجال الحسيات عنه فى مجال الغيبيات والأحكام الشرعية ، ذلك أن كل ما غاب عن الحواس فى عالم الشهادة فليس بغائب عن العقل أبداً ، بل العقل شاهد له ، وشاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس تماماً ولا فرق ، فالحواس توصل كل ما أدركته إلى النفس بواسطة العقل ،ولولا توسط العقل بين الحواس وإدراك النفس لما صح منها إدراك شىء أصلا ، فحكم النفس فى المحسوسات لا يصح إلا إذا صح عقلها من الآفات ،وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون هناك فضل لما ندركه بحواسنا على ما نشاهده بعقولنا منها دون حواسنا ، لأنه « . . لا غائب عن العقل أصلا من المعلومات المحسوسة ، وإذا ما غاب شىء عن العقل لم يجز أن يعلم ألبتة » . ومما يوضح ذلك أن الأعمى الذى ولد أكمه نجده موقناً ومؤمناً بوجود الألوان كإيمان المبصر بها ولا فرق ، ويفترق الأعمى عن البصير فى العلم بكيفية الألوان واختلافها فقط ، وأما مجرد العلم بوجود الألوان وأن وجودها يقينى فلا فرق بينهما فى العلم بذلك .

وكذلك من لم ير الفيل قط فإنه موقن بوجوده كإيمان من رآه وشاهده لكن يفترقان فى العلم بصورة الفيل وكيفيته .. ولذلك فلا يوجد أحد يمارى ويشك فى وجود الفيل وإن كان هو لم يره . وإذا علمنا بوجود أشياء كثيرة محسوسة تشترك فى بعض الصفات ثم وجدنا بعضها ينفرد بحكم خاص فليس يسوغ لنا أن نعمم هذا الحكم الخاص على جميع الأفراد لمجرد الاشتراك فى بعض الصفات ، وهذه دعوى سمجة وتحكم فاحش بلا مبرر ولا دليل ، وإنما يلزم ذلك إذا اقتضت طبيعة الأفراد وجود تلك الصفة وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا ، فإذا كان الأمر كذلك حكمنا ضرورة على ما لم نشاهده من أفراد الشىء بحكمنا على ما شاهدناه منها . وذلك مثل علمنا باقتضاء طبيعة كل جسم متحرك أن يكون ذا كمية ، واقتضاء طبيعة نوع الإنسان ألا يتولد منه بغل ، ومعرفتنا بهذه الأمور يصح أن يقاس عليها غيرها مما تقتضى طبيعة

---

(١) التقريب : ١٦٩ .

الأشياء وجود الصفة المشتركة فى كل الأفراد منها ، ومن هنا كان علمنا بأن جسم الفلك متناه ليس أقل من علمنا بأن كل جسم متناهى الأقطار ، وسبب ذلك أن الوجه الذى صح به عندنا أن أجسامنا متناهية الأقطار هو نفس الوجه الذى صح به أن جسم الفلك متناه . ولما كانت طبيعة الأجسام توجب بالضرورة تناهى أقطارها وكان الوجه الذى عرفنا به ذلك واحداً فيما شاهدناه وما لم نشاهده صح القياس فى ذلك .

كذلك لو علمنا أن جسماً صلباً سقط فوق جسم رخو ، فإن ذلك الجسم الرخو لابد أن يتأثر إما بتفريق أجزائه أو بتغيير شكله ، وعلمنا بهذه القضية ليس نابعاً من تكرار مشاهداتنا لسقوط أجسام صلبة فوق أجسام رخوة ، لكن طبيعة العقل تقضى بذلك ضرورة حتى لو لم نشاهد حدوث هذه الواقعة ، كما أن طبيعة الأجسام فى المثال الأول اقتضت تناهى أقطارها ، ففى هذين المثالين وفى أمثالهما فقط يسوغ لنا القول بالقياس ، حيث إن طبيعة العقل وطبيعة الأشياء تحتمان القول بذلك بالضرورة ، أما ما لا تقتضيه طبيعة الأشياء ولا تحكم به طبيعة العقل ولا تنفيه فإننا إن وجدناه صدقنا به وإن لم نجده فلم نمنع وجوده .

وإنما صح الأخذ بالقياس فى المثالين السابقين وما شاكلهما لأن للعقل مدخلا فى الحكم فى مثل هذه الأشياء بما تقتضيه طبيعته ، أما فى أمور الغيبيات وفى أمور الشريعة . . . فليس فى العقل ما يوجب تحريم شىء مما فى العالم ولا تحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك آخر ، فالأوامر أسباب موجهة لما وردت به ، فإذا لم ترد الأوامر فلاسبب يوجب شيئاً أصلا ولا يمنعه ، والقول بالقياس فى أمور غائبة عن العقل أصلا تحكم وادعاء وقول على الله بغير علم وإنما اتباع للهوى وشهوات النفس ، وقد نهانا الله عن كلا الأمرين فلا تتجاوز ما أمر به ، والخطايا فى الشرائع أشد ضرراً وفساداً فى الدنيا وأسوأ عاقبة فى الآخرة ، والنظر فى ذلك أحق وأولى بالتحرى والدقة وترك المسامحة وأن لا يقول أحد فيها إلا بما أوجبته مقدمات موجودة ومقررة فى أوائل العقل والحس ، وقد ضل كثيرون بسبب أخذهم بالقياس فلبسوا

على الناس إيمانهم وقالوا بإيجاب أمور هى فى حقيقة الأمر غير واجبة . كقولهم لو كان البارى غير جسم لكان عرضاً فلما ثبت أنه ليس عرضاً دل ذلك على أنه جسم ، وهذا قياس فاسد لأن القائل به علق كونه غير جسم على كونه ليس عرضاً وهذا لا يجب — وكقياسهم الفاعل فى الغائب على الفاعل فى المشاهد . فقالوا لا يخلو البارى تعالى أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو جلب منفعة ، أو لأنه لأننا لم نر فاعلا فى الشاهد إلا كذلك . ولا شك أن هذه كلها أمور فاسدة لا يصح فيها القياس بحال ما .

طلب الحقائق بين الجدل والمناظرة :

بين ابن حزم أن الوصول إلى الحقائق واكتشافها لا يتم إلا بعد طول المعاناة وإدامة الفكر وكثرة النظر والمباحثة . وقد يكون الفكر والتأمل من واحد كما قد يكون عن تذكر ومدارسة بين طرفين ، والواحد يديم نظره وإعمال فكره وعقله فى موضوعه ، كما تتم المذاكرة والمدارسة بين الطرفين إما من عالم إلى متعلم ، وإما بين متناظرين متباحثين ، فإذا كان طلب الحقائق من شخص واحد . فهذا شأنه حسن استخدام حواسه الموصلة إلى النفس معارفها بتوسط العقل بينهما ، أما إذا كان ذلك بين طرفين يتم إما بطريق السؤال وجوابه كما بين العالم والمتعلم ، وإما بطريق المناظرة المحمودة إذا كان ذلك بين متباحثين ، وللسؤال عن الحقائق منهجه ، كما أن للمناظرة المحمودة منهجها أيضاً .

(أ) منهج السؤال عن الحقيقة :

فالسؤال الذى يتم بين العالم والمتعلم أو بين المتناظرين له مراتب أربعة — ولكل مرتبة منها جواب خاص :

١ — فأولها السؤال بهل . وهل يسأل بها الطالب عن الوجود والعدم ، والحق والباطل فتقول مثلا هل هذا الشيء موجود أولا ؟ وهل هذا الرأى حق أو باطل ، وهل حدث هذا الفعل أولا ؟ . ولابد فى الإجابة عن السؤال بهل أن تكون بنعم أو لا . فإن أجاب بلا أو بلا أدرى سقط السؤال عنه على

كل حال . لأن المسئول عنه إن كان مما يدرك بالعقل أو الحواس فالكلام مع من لا يعرف ذلك عناء بلا فائدة ومضيعة للوقت . وإن كان مما يدرك بالمقدمات فالكلام معه حينئذ ساقط أيضاً لأنه مغلوب على عقله ، وهو قد صدق فى الإخبار عن نفسه حيث قال لا أدرى . ولا سبيل لأحد أن يقول له لم لم تدر . لأنه حين أخبر عن نفسه أنه لا يدرى كان قائماً بحق نفسه عليه حيث لم يصدق بشيء لم يقم عنده دليل عليه .

وإن أجاب بنعم . وصحح ما سئل عنه جاز لسائله أن ينتقل معه إلى المرتبة الثانية .

٢ — وهى السؤال « بما » ولا يصح السؤال بما إلا بعد السؤال بهل أو بعد أن يكون السائل عالماً ومتحققاً من الإجابة عنها . فالسؤال بما تال للسؤال « بهل » فيقال ما هو بمعنى ما حقيقته وما جوهره وكنهه أو ما حده وما رسمه . أو ما هى الصفات اللازمة له التى لا يتحقق وجوده فى الخارج إلا بها . وإذا تحقق من ذلك ينتقل إلى المرتبة الثالثة .

٣ — وهى السؤال « بكيف »فيقال كيف هو . كيف هيئته ووجوده؟ فإذا تم ذلك ينتقل إلى المرتبة الرابعة .

٤ — وهى السؤال بـ « لم » فيقال لم كان هذا الشيء وما دليلك على صحة قولك . وفى هذه المرتبة الرابعة يقع الاعتراض بين المتناظرين ويحتاج الأمر إلى طلب الأدلة وإبانتها . ومثال ذلك فى المراتب الأربعة السابقة أن يقال : هل يوجد كسوف قمرى أم لا ؟ فيقال : نعم هو موجود . فإذا قيل ما هو الكسوف القمرى : قيل فى الجواب ، هو ذهاب النور عن القمر لاعتراض الأرض بينه وبين الشمس التى منها يستمد نوره ، فإذا قيل : كيف تعترض الأرض بين القمر والشمس . قيل فى الجواب أن تكون الشمس فى درجة مقابلة للدرجة التى فيها القمر مع تقاطع فلكيهما . فإذا قيل لما كان ذلك ؟ قيل فى الجواب : أن ذلك راجع إلى هيئة الفلك وانتقال الشمس فى بروجها المختلفة وقطعها وانتقال القمر ومدة قطعه مما يعلمه أهل الاختصاص .

ولا يجوز أن يقدم مرتبة تالية من هذه المراتب على أخرى سابقة لها .

وإذا كان السؤال بما وبكيف وبلم فإن المسئول مخير فى الجواب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى السؤال .

غير أنه إذا كان السؤال بما فيلزم فى الجواب أن يكون بذكر حد الشىء المسئول عنه أو رسمه . فإذا قيل ما الإنسان فيقال فى جوابه : حيوان ناطق ، أو حيوان ضاحك أو كائن ضاحك .

وإذا كان السؤال بكيف فتكون الإجابة بذكر الأحوال العامة له ولغيره ، أو الأحوال الخاصة والشائعة فى نوعه أو ما يختص به دون غيره إن كان المسئول عنه فردا .

وإذا كان السؤال بلم فتكون الإجابة ببيان العلة الموجبة لوجود شىء سواء كانت علة فاعلة أو علة غائية ، وينبغى أن تكون العلة لازمة للشىء لزوم العلة لمعلولها كلزوم الموت للقتل مثلا . . وينبغى فى كل ذلك أن توضع الأسماء علامة لمسمياتها بلا تجوز وأن توضع حروف النفى وتذكر الأوصاف اللازمة والعارضة كل فى موضعها الصحيح فى الإجابة حتى تكون الإجابة نصاً فى السؤال المطلوب بيانه .

منهجه فى المناظرة وأقسامها :

من طبيعة الجدال أن يكون بين خصمين أو طرفين لا يكونان معاً على حق وقد يكون أحدهما طالباً للحقيقة وعلى يقين من أمره بينما يكون الآخر متوهماً أنه على حق مثبتاً لنفسه ما ليس له . خادعاً نفسه مغالطاً لعقله . وقد يكون المحق منهما حريصاً على توصيل الحق للطوف الآخر ليحل له شكاً أو يزيل عنه شبهة . وتنقسم المناظرة بحسب موقف طرفيها إلى قسمين :

١ — مناظرة محمودة : وذلك بأن يكون أحد الطرفين موقناً والثانى طالبا للحقيقة باحثاً عنها فإذا كان الطرفان حالهما كذلك فتلك مناظرة فاضلة محمودة العاقبة يوشك أن تنتهى بطرفيها إلى خير عظيم وهى داخلة فى عموم

قوله تعالى « وجادلهم بالتى هى أحسن » (١) وقوله « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٢) ولم يذم هذه المناظرة عاقل عارف بطريقة البرهان أصلا .

٢ — أما المناظرة المذمومة فهى التى يكون طرفاها غالطين أو مغالطين أو أحدهما جاهلا دعياً والثانى غالطاً أو مغالطاً، فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويشتد فيها الغضب ويكثر الابتعاد عن الحق، وضررها أكثر من نفعها ، وقد يسارع فيها الجاهل إلى قبول ما سمعه ولا يطلب عليه برهاناً صحيحاً فيهلك باعتقاده . ومثل هذه المناظرة داخلة فى عموم قوله تعالى : « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » . وهناك آداب عامة ينبغى للمناظر أن يتحلى بها .

ومن حق أحد الطرفين على الآخر أن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهيه ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه فى موضوع المناظرة ، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة مما قاله فله ذلك على صاحبه ، لأن من الانصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ أو من حقه على مناظره أن يجيبه على ذلك، وإن منعه الآخر كان ظالما للحق ولنفسه لأن الرجوع إلى الحق فضيلة والعون على الفضيلة فضيلة، كذلك إن رأى حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك ، والمانع من ذلك جاهل بأصول المناظرة .

وواجب على كلا الطرفين أن يتفقا على أمر يفتتحان به المناظرة لا يبدأ كلامهما من فـراغ .

ويوضح ابن حزم طريقته التى يأخذ بها فى مناظرة خصمه فيقول إن طريقتنا فى ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون سائلا أو مسئولا ، فأيهما تخير أجبناه ، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل . . . حسما للأعذار . . . وتوفية لمطالبهم . . . وليكون ذلك أقوى فى قطع معالقهم .

---

(١) النحل : ١٣٥ .
(٢) النحل : ١٣٥ .

ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة فيكون بذلك قد انقطعت مناظرته التي ابتدأها .

ويحاول ابن حزم أن يضع الشروط أو الآداب التي يراها ضرورية للمناظرة الجيدة التي يهدف طرفاها إلى الحقيقة بحثاً عنها وسيراً وراءها. ومن أهم هذه الشروط .

١ — عدم معارضة الخطأ بالخطأ : ويمثل ابن حزم لذلك بكثير من معارضات المتكلمين والفرق المختلفة فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لا بحثاً عن حق ولكن دحضا لخصمه وهذا خطأ فاحش وعار عظيم في حق من يدعى العلم والمعرفة .

كما لا يجوز الاقتداء بالقول الخطأ أو القول الذي يلزم عنه اعتقاد خطأ مثل أن يقول المعتزلى للأشعرى : لم قلت أن الله خالق الشر ؟ فقال الأشعرى : لأنك تقول معى أن الله خالق جميع العالم جواهره وأعراضه . والشر عرض فيكون الله خالقا للشر . فمثل هذه المعارضة تبدو صحيحة في ظاهرها إلا أن المناظر جعل علة قوله ودليله ما يقوله خصمه . فلزم على ذلك أنه لولا قول الخصم بذلك لم يقل هو بما قال به . وهذا خطأ وإنما الصواب أن يقول علة تولى قيام البرهان أن الله خالق الجواهر والأعراض . ثم يستمر في تأييد حجته .

٢ — ألا يلجأ أحد المتناظرين إلى تصحيح رأيه برأيه هو ، أو أن يصحح الشيء بنفسه . ولا يحتج أحد هنا بأن المعرفة الأولية التي يؤخذ منها البرهان قد صححت بنفسها ، لأن هذه المعارف الأولية قد صححتها طبيعة الخلقة وأنه لم يخل ذوقهم قط من معرفة صحتها ، والنظر الذي تصح به الأشياء هو محاولة ردها إلى المقدمات الأوائل التي قضى الطبع أو العقل بصحتها . فما عاد من الأشياء إلى مقدماته الأولية وحكم بصحته كان صحيحاً وكان النظر المؤدى إلى ذلك نظراً صحيحاً تصح به الأشياء ، ومن ظهر له البرهان فتمادى في باطله ولم يرجع إلى الحق فهو معاند لا مناظر ، مكابر لا طالب حقيقة ،

ومن سارع إلى اعتقاد كل ما سمع بلا برهان فليس بباحث عن حق وإنما هو كحاطب ليل يتلقف كل ما يلقاه . وكثرة أدلة المناظر دليل على قوة حجة ، وينبغي أن يلتزم المناظر بكل ما يطالب خصمه به ، وأن يكون السؤال بيناً سليماً من النقص والإشكال ، ولا يجوز إدخال ما ليس من المناظرة فيها . . وتأمل مقدمات خصمك ومقدماتك وعكسه وعكسك ونتائجه ونتائجك . فلا ترضى لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح ولا تحاول أن ترضيه بما لا ترضى به منـــه .

٣ — أن يكون هدف الطرفين نصرة الحـــق وتبيانه :

لأنه ليس على المرء أن يعمل إلا لنصرة الحق له أو لمناظره ، وليس على أحد منهما أن يصور لحواسه أو حواس خصمه أو يمثل لنفسه أو لنفس خصمه ما لا يمكن تصويره ولا سبيل إلى تصوره ، كمن حاول أن يثبت أن الأول سبحانه لا جوهراً ولا عرضاً ولا في زمان ولا في مكان ، ولا حاملا ولا محمولا ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، وكمن حاول أن يقول عن صفاته تعالى أنها لا هي هو ولا هي غيره . فإن الأمر في ذلك — كما يقول ابن حزم — يشبه الأعمى الذي يكلف بصيراً أن يصور له الألوان . فهذا ما لا سبيل للبصير إلى تصويره ، ولا سبيل للأعمى إلى تصوره. وهذا تكلف لا عيب على أحد في العجـــز عنه .

٤ — يجب على المناظر أن يثبت ما أثبته البرهان ، وينفي ما ينفيه البرهان ويتوقف فيما لم يثبته ولم ينفه البرهان حتى يلوح له الحق فيه ، ولا ينتظر من خصمه أن يقر له بلسانه لأنه ربما كان معانداً ، وليس عليه قسر الألسنة إلى الإقرار بالحق ولكن عليه أن يقسر النفوس إلى الاعتقاد والإقرار بالحق . وكثيراً ما تعتقد النفس ولكن ينكر اللسان ، فإذا أقام المناظر البرهان الصحيح فقد أمن جانب خصمه من معارضته ببرهان ، لأن البرهان لا يعارض البرهان ، وكذلك إن كان ما يعتقده حقاً في نفسه لكن قصر في إقامة البرهان على صحته ، فإن ذلك لا يضر الحق وإن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظره لأن كل ما هو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلا المعاند له .

٥ — يجب على كل متناظر أن يعتصم بالحق ويعود إليه بعد ما يتبين له وإن كان الحق على لسان مناظره فإن ذلك لا يقلل من شأنه فى عين خصمه ولا يجوز له أن يتردد فى ذلك ولا يرضى لنفسه أن يظل ساعة آبياً عن قبول الحق رافضاً له، فإن ذلك أضر على قلبه من عوده إلى قول صاحبه ما دام حقاً ، ولا يقنع المناظر بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصحح قوله فإن وجد حقاً ببرهان فليرجع إليه ، ولا يغر المناظر ذهاب خصمه عنه ، فلعل غيره من أهل تلك المقالة يتفطن لما غاب عنه . ويقدم ابن حزم وصاياه إلى المتناظرين فيقول « . . لا تبال أن قيل عنك أنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين والأنبياء أكرم أسوة . . فإن كثيراً منهم قتل دفاعاً لحقه ونسب الباطل إليه ، ولا تستوحش مع الحق إلى أحد . فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه ، ولا تبال بكثرة خصومك . ولا بقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم . . وإن شئت فتأمل أهل كل ملة فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم . . . وذم أسلاف مخالفيهم . . وتأمل كل قول . . فقد كان القائلون به فى أول أمره قليلا. وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم يكثر أتباعه، وفتش كل قول قديم تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن . ولا تبال أيضاً بقول الفاضل إن لم يؤيده البرهان ، فإن الفاضل قد يخطئ ما لم يكن معصوماً ، ولو أن الفاضل لاح له خطأ لرجع عنه ، وإن لم يرجع عنه لم يكن فاضلا .

٦ — التحلى بالإنصاف الذى لا يعدله شىء ، لأن ذلك يكسب المتناظرين أطيب الذكر وحسن الثناء، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أنه غالب أو يوهم سامعه بغلبته بينما هو فى حقيقة أمره مغلوب ، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همة ، ولئن كانت هذه صفته فهو مغرور يمنى نفسه بما لا يتحصل عليه، ومن سوء ما يعرض للمناظر فى هذا السبيل أن يلوح له البرهان فيعرض عنه ما ألفه واعتاده من قول سلفه ومن حسن الظن بهم ، فيقول لابد ها هنا من حجة وبرهان تعارض هذا البرهان وإن خفيت عنى . فهذا قد غلب ظنه على يقينه وصدق ما لم يصح عنده وكذب ما صـــح .

٧ — الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب ، فيجعل مجئ القول على لسان فلان دليل صدقه .

ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس ، وقد ذمها القرآن فى فى غير آية ولو كان محموداً ، وكثيراً ما يغتر المرء بكثرة صواب الواحد من أسلافه فيقبل بعض أقواله بلا برهان ، فقد يقع فى خلال صوابه ما هو أوضح وأبين من كثير مما أصاب فيه ،ولكل عالم هفوة . ولقد اغتر كثيرون بكثرة الحق فى أقوال اليونانيين الرياضية والطبيعية فظنوا أن أقوالهم فى الإلهيات صحيحة كسابقتها فضلوا بذلك وأضلوا .

٨ — تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها .

ذلك أن المعاند لا يرضى من مناظره بدليل ولا برهان ،وإنما هو دائب على المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشغب ، فلا ينبغى أن يعنى نفسه ، ولو أمكن صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن ، فإن لم يمكن فبالزجر فإن كان يمتنع لجانب فليتجنب كما يتجنب المجنون لأن أذاه أكثر من نفعه .

٩ — عدم الثناء بذكر محاسن النفس .

ذلك أن مدح الإنسان نفسه مدعاة لقدح الغير فيه وترك ذلك للغير أولى لأنه منه أحسن ، ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه فى عين غيره حتى يعرف ما عنده أولا ، لأنه ربما يفاجئ الحضور بما لا يتوقع منه ولا يحتسبه مناظره ، ومادح نفسه مغرور إن كان كما قال عن نفسه فما بالك إن لم يكن كذلك. وملاك هذه الأمور كلها « . . أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو قدحهم فيه ، ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه قط »

ولابد لطالب الحقائق أن يسمع حجة كل قائل فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه وإلا فهو فاسق ، والبرهان لا يعارضه برهان آخر لأن الحق لا يكون فى شيئين مختلفين أو متناقضين ولا يمكن ذلك أصلا .

وإذا كان المتناظران مختلفى الملة فإن الحق يبين فى الملل والديانات بالعقل والبرهان الذى يعتمد على المعرفة الأولية حسيه كانت أو ضرورية ، فلابد

لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدى إلى معرفة البرهان ليصح له ما يقوله .

وإذا كان المتناظران مختلفى النحلة متفقى الملة كالفرق المختلفة ، فإن معرفة الحق فى ذلك يسيرة بالرجوع إلى القرآن الذى اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن ، ولابد لمن طلب الحقائق فى ذلك من الوقوف على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع » (١)

هذه أهم الشروط والآداب التى يراها ابن حزم ضرورية لتكون دليلا على جودة المناظرة ومنهاجاً بين المتناظرين . وإذا خلت المناظرة من هذه الشروط أو من بعضها كانت جدالا بلا فائدة ينبغى عندها قطع المناظرة .

ثم يضع ابن حزم أموراً ينبغى قطع المناظرة لأجلها حتى لا يعبث أحد بمبادئ البرهان وأوائله ؛ من هذه الأمور :

١ — أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه كأن يجعل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .

٢ — أن يستعمل فى مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالى بتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه كأن يحكم بحكم ثم ينقضه .

٣ — الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة .

٤ — أن يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذراً وتمويها على السامع . وقد يستعمل فى ذلك ألفاظاً وعبارات لا يفهمها هو فكيف نتوقع منه أن يفهمها لغيره .

٥ — أن يحرج خصمه بأن يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة .

---

(١) رسائل ابن حزم : ١١٤ .

٦ — الإيهام بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطيب والاستمهال وربما بالسبة والتكفير واللعن والسفه والقـذف .

أقسام الناس بالنسبة للمناظرة :

وينتقل ابن حزم إلى موقف آخر فيقسم الناس حسب موقعهم فى المناظرة إلى أقسام ثلاثة :

١ — قسم لا يعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه ، فى الإنكار للحقائق أو فى التصديق بها ، فى المكابرة والعناد دون تحقيق أو الاستيضاح والإبانة ، فإذا سألت صاحب هذا القول إلى أى رأى يميل وبأى قول يأخذ أو ينصر لا يعرف . . يقول ابن حزم وهذا هو الأغلب فى زماننا وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جوداً وعطاء بالكلام الذى يبين به عن فساد قوله وباطل عقده بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق .

٢ — قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقد . لكن بغير برهان ، ولا يبالى بما نصره حق هو أو باطل ومحال . ولو فتشت معتقده وبرهانه على صحته لم تجده على شىء إلا إلفاً أو تقليداً أو شهوة واتباع هوى دون تحر للحق ولا مجانبة للباطل ، وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول .

٣ — وصنف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليلون جداً يقول ابن حزم « ولا أعلم فى الموجودات شيئاً أقل منهم » .

عدة الباحث للمناظرة :

وهذا الصنف الثالث طالب الحقيقة لا غير ينبغى أن يزود نفسه بما يستطيع عن ألوان المعارف المختلفة فلا يقتصر على معرفة فرع دون آخر ولا مذهب دون آخر وعليه أن يبدأ ذلك بالاطلاع على القرآن الكريم ومعرفة معانيه ورواية ألفاظه ومعرفة أحكامه ثم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ومعرفة سيرته الجامعة لكل الفضائل ، ولابد مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة ومعرفة علوم الهيئة وأقسام البلاد ولا يستغنى الباحث فى كل ذلك من معرفة اللغة والمستعمل منها والمتروك ولابد من مطالعة النحو ويكفيه

فى ذلك ما يصل به إلى اختلاف المعانى بما يقف عليه من اختلاف الحركات فى الألفاظ ومواضع الأعراب، ويرى ابن حزم من معرفة هذه العلوم فرض كفاية ، وقد يكون العلم بها فرض عين فى بعض الأحوال ، ومع بعض الناس فمن لم يعلم النحو واللغة لم يكن عنده علم باللسان الذى نزل به القرآن الكريم ولو سقط علم النحو من الجميع لسقط فهم القرآن وفهم الحديث ولا يوثق بعلم الفقيه أو المتكلم إذا كان جاهلا بعلم النحو ومسائله وحرام عليه أن يفتى . . وحرام على المسلمين أن يستفتوه . إذ كيف يفتى فى الطهارة من لا يعلم الصعيد فى لغة العرب ، أم كيف يفتى فى أمور الدين من لا يعلم خفض اللام أو رفعها فى قوله تعالى « إن الله برئ من المشركين ورسوله » (١)

وعلم الحساب والطب والهيئة ومعرفة قوانين الأشياء من العلوم النافعة للمسلمين فمن طلبها لينفع بها الناس فهو مأجور ، وتعلم هذه الأشياء بالقدر الذى يحتاج إليه المسلمون فرض على من يلزمه وقد يكون فرض عين على أهل الاختصاص، كما قال الله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » (٢) إذ لو كان الجميع جاهلا بهذه العلوم لضاع كثير من أمور الدين كحساب الوصايا والفرائض والمواريث ، أما من طلب هذه العلوم ليعين بها ظالماً فهو آثم فى قصده .

وهناك حد أدنى فى طلب المعرفة لابد منه لكل باحث ولا يجوز لعاقل أن يقصر دونه وهو أن يشغل وقته فى غير أوقات الفرائض والنظر فى أمور معاشه فيجعله لتعلم هذه العلوم وترويض طبعه على العدل فى شغل أوقاته لأن ذلك رأس كل فضيلة . (٣)

---

(١) التوبة الآية ٣ .
(٢) التوبة ١٢٢ .
(٣) انظر رسالة التلخيص لوجوب التخليص . ص ١٦٠ (رسائل ابن حزم)

نصوص القراءة

١ – المنطق اليونانى والنحو العربى

مناظرة جرت بين أبى سعيد السيرافى(النحوى)
وبين متى بن يونس القنائى الفيلسوف

قال أبو حيان : ذكرت للوزير مناظرة جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبى السعيد السيرافى وأبى بشر متى ،واختصرتها ، فقال لى : اكتب هذه المناظرة على التمام ، فإن شيئاً يجرى فى ذلك المجلس النبيه ، وبين هذين الشيخين ، بحضرة أولئك الأعلام ينبغى أن يغتنم سماعه ، وتوعى فوائده ، ولا يتهاون بشىء منه ، فكتبت :



حدثنى أبو سعيد بلمع من هذه القصة . فأما على بن عيسى النحوى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة قال :

لما انعقد المجلس سنة عشرين وثلثمائة قال الوزير ابن الفرات للجماعة (وفيهم الخالدى ، وابن الأخشيد ، والكندى ، وابن أبى بشر ، وابن رباح وابن كعب ، وأبو عمرو قدامة بن جعفر ، والزهرى ، وعلى بن عيسى بن الجراح ، وأبو فراس ، وابن رشيد ، وابن عبد العزيز الهاشمى ، وابن يحيى العلوى ، ورسول ابن طغج من مصر ، والمرزبانى صاحب بنى سامان) أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى فى حديث المنطق ، فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، واطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه .

فأحجم القوم وأطرقوا ! .

فقال ابن الفرات : والله إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته وكسر

ما يذهب إليه ، وإنى لأعدكم فى العلم بحاراً ، وللدين وأهله أنصاراً ، وللحق وطلابه مناراً ، فما هذا التغامز والتلامز اللذان تجلون عنهما ؟ .

فرفع أبو سعيد السيرافى رأسه وقال : أعذر أيها الوزير ، فإن العلم مصون فى الصدور ، غير العلم المعروض فى هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة ، والعقول الجامة ، والألباب الناقدة ، لأن هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مغلبة ، وليس البراز فى معركة غاصة ، كالصراع فى بقعة خاصة .

فقال ابن الفرات : أنت لها يا أبا سعيد ، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك ، والانتصار لنفسك راجع على الجماعة بفضلك .

فقال أبو سعيد : مخالفة الوزير فيما يأمر به هجنة ، والاحتجان عن رأيه إخلاد إلى التقصير ؛ ونعوذ بالله من زلة القدم ، وإياه نسأل حسن التوفيق فى الحرب والسلم .

ثم واجه متى فقال : حدثنى عن المنطق ، ما تعنى به ؟ فإن فهمنا مرادك فيه ، كان كلامنا معك فى قبول صوابه ورد خطائه على سنن مرضى ، وعلى طريقة معروفة .

قال متى : أعنى به أنه آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فإنى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح .

فقال له أبو سعيد : أخطأت ، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالعقل ، إن كنا نبحث بالعقل . هبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن ؛ من لك بمعرفة الموزون ، أهو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص ؟ وأراك بعد معرفة الوزن فقير إلى معرفة جوهر الموزون ، وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التى يطول عهدها ، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذى كان عليه اعتمادك ، وفى تحقيقه كان اجتهادك ، إلا نفعاً يسيرا من وجه واحد ، وبقيت عليك وجوه : فأنت كما قال الأول :

حفظت شيئاً وضاعت منك أشياء

وبعد فقد ذهب عليك شيء ها هنا ، ليس كل ما فى الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن ، وفيها ما يكال ، وفيها ما يذرع ، وفيها ما يمسح ، وفيها ما يحزر . وهذا وإن كان هكذا فى الأجسام المرئية ، فإنه أيضا على ذلك فى المعقولات المقروءة ، والإحساس ظلال العقول ،وهى تحكمها بالتبعيد والتقريب مع الشبه المحفوظ ، والمماثلة الظاهرة ، ودع هذا ؛ إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها ، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم ، وقاضيا بينهم ، ما شهد له قبلوه ، وما أنكره رفضوه ؟ .

قال متى : إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة ، والمعانى المدركة ، وتصفح الخواطر السانحة ، والسوانح الهاجسة ، والناس فى المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية عند جميع الأمم ؟ وكذلك ما أشبهه ؟ .

قال أبو سعيد : لو كانت المطلوبات بالعقل ، والمذكورات باللفظ ، ترجع مع شعبها المختلفة ، وطرائقها المتباينة ، إلى هذه المرتبة البينة فى أربعة وأربعة أنهما ثمانية ، زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق . ولكن ليس الأمر هكذا ، ولقد موهت بهذا المثال ، ولكم عادة فى مثل هذا التمويه ، ولكن ندع هذا أيضاً ؛ إذا كانت الأغراض المعقولة ، والمعانى المدركة ، لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؟ .

قال : نعم .

قال : أخطأت ! قل فى هذا الموضع بلى . .

قال متى : أنا أقلدك فى مثل هذا .

قال أبو سعيد : فأنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق ، بل إلى تعلم اللغة اليونانية ! وأنت لا تعرف لغة يونان ، فكيف صرت تدعونا إلى

لغة لا تفي بها ، وقد عفت منذ زمان طويل وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصرفها ؟ على أنك تنقل عن السريانية ، فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية ؟ ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية ؟ .

قال متى : يونان وإن بادت مع لغتها فإن الترجمة قد حفظت الأغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق .

قال أبو سعيد : إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت ، وقومت وما حرفت ، ووزنت وما جزفت ، وأنها ما التاثت ولا حافت ، ولا نقصت ولا زادت ، ولا قدمت ولا أخرت ، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ، ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام — وإن كان هذا لا يكون وليس في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني — فكأنك تقول بعد هذا : لا حجة إلا عقول يونان ، ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه ؟ !

قال متى : لا ، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة ، والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه ، وعن كل ما يتصل به وينفصل عنه ، وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر ، وانتشر ما انتشر ، وفشا ما فشا ، ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصناعة ؛ ولم نجد هذا لغيرهم .

قال أبو سعيد : أخطأت وتعصبت ، وملت مع الهوى ، فإن العلم مبثوث في العالم ، ولهذا قال القائل :

العلم في العــالم مبثوث   ونحوه العــاقل محثوث

وكذلك الصناعات منفوضة على جميع من على جديد الأرض ، ولهذا غلب علم في مكان دون مكان ، وكثرت صناعة في بقعة دون بقعة ، وهذا واضح ، والزيادة عليه مشغلة ؛ ومع هذا فإنما كان يصح قولك وتسلم دعواك ، لو كانت يونان معروفة بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة ، والفطرة الظاهرة ، والبنية المخالفة ، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا ما قدروا ، ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا ، وأن السكينة نزلت عليهم ، والحق تكفل بهم ، والخطأ تبرأ منهم ، والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم ، والرذائل

بعدت عن جواهرهم وعروقهم ؟ ! وهذا جهل ممن يظنه بهم ، وعناد ممن يدعيه عليهم ؛ بل كانوا كغيرهم من الأمم ، يصيبون فى أشياء ، ويخطئون فى أشياء ، ويصدقون فى أمور ، ويكذبون فى أمور ، ويحسنون فى أحوال ، ويسيئون فى أحوال ! وليس واضع المنطق يونان بأسرها ! إنما هو رجل منهم ، وقد أخذ عمن قبله ، كما أخذ عنه من بعده ، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير ، وله مخالفون منهم ومن غيرهم . ومع هذا فالاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة ! فكيف يجوز أن يأتى رجل بشىء يرفع به هذا الخلاف أو يخلخله ، أو يؤثر فيه ؟ هيهات ! هذا محال . ولقد بقى العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقه ؛ وامسح وجهك بالسلوة عن شىء لا يستطاع ، لأنه مفتقد بالفطرة والطباع . وأنت فلو فرغت بالك ، وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التى تحاورنا بها ، وتجارينا فيها ، وتدرس أصحابك بمفهوم أهلها ، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها ، لعلمت أنك غنى عن معانى يونان ، كما أنك غنى عن لغة يونان ، وهاهنا مسألة ؛ أتقول إن الناس عقولهم مختلفة ، وأنصباؤهم منها متفاوتة ؟ .

قال متى : نعم .

قال : وهذا التفاوت والاختلاف بالطبيعة أو الاكتساب ؟ .

قال : بالطبيعة .

قال : فكيف يجوز أن يكون هاهنا شىء يرتفع به الاختلاف الطبيعى ، والتفاوت الأصلى ؟ .

قال متى : هذا قد مر فى جملة كلامك آنفاً ! .

قال أبو سعيد : فهل وصلته بجواب قاطع ، وبيان ناصع ؟ ودع هذا ؛ أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب ، ومعانيه متميزة عند هل العقل ، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذى تدل به وتباهى بتفخيمه ؟ وهو « الواو » وما أحكامه ، وكيف مواقعه ، وهل هو على وجه واحد أو وجوه ؟ .

فبهت متى وقال : هذا نحو ، والنحو لم أنظر فيه ؛ لأنه لا حاجة بالمنطقى إلى النحو ، وبالنحوى حاجة إلى المنطق ؛ لأن المنطق يبحث عن المعنى ، والنحو يبحث عن اللفظ ، فإن عبر المنطقى باللفظ فبالعرض ، وإن عبر النحوى بالمعنى فبالعرض ، والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى ! .

قال أبو سعيد : أخطأت ! لأن المنطق ، والنحو ، واللفظ ، والإفصاح ، والإعراب ، والإنباء ، والحديث ، والإخبار ، والاستخبار ، والعرض ، والتمنى ، والحض ، والدعاء ، والنداء ، والطلب ، كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة . ألا ترى أن رجلا لو قال : نطق زيد بالحق ، ولكن ما تكلم بالحق . وتكلم بالفحش ، ولكن ما قال الفحش . وأعرب عن نفسه ، ولكن ما أفصح . وأبان المراد ، ولكن ما أوضح ، أو فاه بحاجته ، ولكن ما لفظ ، أو أخبر ، ولكن ما أنبأ ؛ لكان فى جميع هذا محرفا ومناقضا وواضعا الكلام فى غير حقه ، ومستعملا للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره ؟ والنحو منطق ، ولكنه مسلوخ عن العربية . والمنطق نحو ، ولكنه مفهوم باللغة ، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعى ، والمعنى عقلى ، ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ، ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان ، لأن مستملى المعنى عقل ، والعقل إلهى ؛ ومادة اللفظ طينية ، وكل طينى متهافت . وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التى تنتحلها ، وآلتك التى تزهى بها ، إلا أن تستعير من العربية لها اسما فتعار ، ويسلم لك بمقدار ؛ وإن لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة . فلابد لك أيضا من كثيرها ، من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة والتوقى من الخلة اللاحقة بك .

قال متى : يكفينى من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإنى أتبلغ بهذا المقدار إلى أغراض قد هذبتها لى يونان ؟ .

قال أبو سعيد : أخطأت ، لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها ، وكذلك أنت

محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات ؛ وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه فى غفلة ، على أن هاهنا سراً ما علق بك ، ولا أسفر لعقلك ؛ وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، فى أسمائها وأفعالها وحروفها ، وتأليفها وتقديمها وتأخيرها ، واستعارتها وتحقيقها ، وتشديدها وتخفيفها ، وسعتها وضيقها ، ونظمها ونثرها ، وسجعها ووزنها وميلها ، وغير ذلك مما يطول ذكره . وما أظن أحداً يدفع هذا الحكم أو يسأل فى صوابه ممن يرجع إلى مسكة من عقل ، أو نصيب من إنصاف ! فمن أين يجب أن نثق بشىء ترجم لك على هذا الوصف ؟ بل أنت إلى أن تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى أن تعرف المعانى اليونانية ، على أن المعانى لا تكون يونانية ولا هندية ، كما أن اللغات لا تكون فارسية ولا عربية ولا تركية . ومع هذا فإنك تزعم أن المعانى حاصلة بالعقل والفحص والفكر ، فلم يبق إلا أحكام اللغة ، فلم تزرى على العربية وأنت تشرح كتب أرسطاطاليس بها مع جهلك بحقيقتها ! وحدثنى عن قائل قال لك : حالى فى معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها ، حال قوم كانوا قبل واضع المنطق ، أنظر كما نظروا ، وأتدبر كما تدبروا لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة ، والمعانى نفرت عنها بالنظر والرأى والاعتقاب والاجتهاد . ما تقول له ؟ ! لا يصح له هذا الحكم ، ولا يستتب هذا الأمر ، لأنه لم يعرف هذه الموجودات من الطريقة التى عرفتها أنت ؟ ولعلك تفرح بتقليده وإن كان على باطل أكثر مما يفرح باستبداده وإن كان على حق ! وهذا هو الجهل المبين والحكم غير المستبين ؟ ومع هذا ، فحدثنى عن « الواو » ما حكمه ! فإنى أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لايغنى عنك شيئاً ، وأن تجهل حرفاً واحداً من اللغة التى تدعو بها إلى الحكمة اليونانية ، ومن جهل حرفاً واحداً أمكن أن يجهل اللغة بكمالها ، وإن كان لا يجهلها كلها ، ولكن يجهل بعضها ، فلعله يجهل ما يحتاج إليه ولا ينفعه فيه علمه بما لا يحتاج ؛ وهذه رتبة العامة ، أو هى رتبة من هو فوق العامة بقدر يسير ؛ فلم يتأبى على هذا وينكر ، ويتوهم أنه من الخاصة

وخاصة الخاصة ، وأنه يعرف سر الكلام ، وغامض الحكمة ، وخفي القياس ، وصحيح البرهان ؟ ! وإنما سألتك عن معانى حرف واحد ، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلها ، وطالبتك بمعانيها ومواضعها ، التى لها بالحق ، والتى لها بالتجوز ؟ وسمعتكم تقولون : «فى» لا يعلم النحويون مواقعها ، وإنما يقولون هى للوعاء ، كما يقولون إن « الباء » للإلصاق ، وإن «فى» تقال على وجوه يقال : الشيء فى الوعاء ، والإناء فى المكان ، والسائس فى السياسة ، والسياسة فى السائس ، ألا ترى هذا المنطق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ؟ ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب ! فهذا جهل من كل من يدعيه ، وخطل من القائل الذى أفاض فيه . النحوى إذا قال « فى للوعاء » فقد أفصح فى الجملة عن المعنى الصحيح ، وكنى مع ذلك عن الوجوه التى تظهر بالتفصيل ، ومثل هذا كثير ، وهو كاف فى موضع السكت .

فقال ابن الفرات : أيها الشيخ الموفق ، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد فى إفحامه ، وحقق عند الجماعة ماهو عاجز عنه ، ومع ذلك فهو متشبع به .

فقال أبو سعيد : للواو وجوه ومواقع ، منها معنى العطف فى قولك : أكرمت زيدا وعمرا ، ومنها القسم فى قولك : والله لقد كان كذا وكذا ، ومنها الائتناف كقولك : خرجت وزيد قائم . لأن الكلام بعده ابتداء وخبر ؛ ومنها رب التى هى للتقليل ، نحو قوله (يعنى رؤبة بن العجاج) .

وقاتم الأعماق خاوى المخترق

ومنها أن تكون أصلية فى الاسم كقولك : واقد ، واصل ، وافد . وفى الفعل كقولك : وجل يوجل . ومنها أن تكون مقحمة نحو قول الله تعالى « فلما أسلما وتله للجبين وناديناه » أى ناديناه ، ومثله قول الشاعر (هو امرؤ القيس) .

فلما أجزنا ساحة الحى وانتحى بنا بطن خبت ذى قفاف عقنقل

المعنى : انتحى بنا . ومنها معنى الحال فى قوله عز وجل « ويكلم الناس فى المهد وكهلا » أى يكلم الناس حال صغره بكلام الكهل فى حال كهولته . ومنها أن تكون بمعنى حرف الجر كقولك : استوى الماء والخشبة ، أى مع الخشبة .

فقال ابن الفرات لمتى : يا أبا بشر ، أكان هذا فى منطقك ؟ ! .

ثم قال أبو سعيد : دع هذا ، هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلى أكثر من علاقتها بالشكل اللفظى ، ما تقول فى قول القائل : زيد أفضل الإخوة ؟

قال : صحيح .

قال : فما تقول إن قال : زيد أفضل إخوته ؟

قال : صحيح .

قال : فما الفرق بينهما مع الصحة ؟ فبلح وجنح وعصب ريقه .

فقال أبو سعيد : أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة ؛ المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وإن كنت غافلا عن وجه صحتها ، والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت أيضا ذاهلا عن وجه بطلانها .

قال متى : بين ! ما هذا التهجين ؟ .

قال أبو سعيد : إذا حضرت الحلقة استفدت ، ليس هذا مكان التدريس ، هو مجلس إزالة التلبس مع من عادته التمويه والتشبيه ، والجماعة تعلم أنك أخطأت . فلم تدعى أن النحوى إنما ينظر فى اللفظ لا فى المعنى ، والمنطقى ينظر فى المعنى لا فى اللفظ ؟ هذا كان يصح لو أن المنطقى يسكت ويجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد فى الوهم السانح والخاطر العارض ، والحدس الطارى ؛ أما وهو يريغ أن يبرر ما صح له بالاعتبار والتصفح إلى المتعلم والمناظر فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون طباقا لغرضه وموافقا لقصده .

قال ابن الفرات : يا أبا سعيد ، تمم لنا كلامك فى شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس ، والتبكيت عاملا فى نفس أبى بشر .

فقال : ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملل الوزير ، فإن الكلام إذا طال مل .

فقال ابن الفرات : ما رغبت فى سماع كلامك وبينى وبين الملل علاقة ؛ فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر .

فقال أبو سعيد : إذا قلت : زيد أفضل إخوته لم يجز ، وإذا قلت زيد أفضل الإخوة جاز ، والفصل بينهما أن إخوة زيد هم غير زيد ، وزيد خارج عن جملتهم . وذلك دليل أنه لو سأل سائل فقال : من إخوة زيد ، لم يجز أن تقول : زيد وعمرو وبكر وخالد ! وإنما تقول : بكر وعمرو وخالد . ولا يدخل زيد فى جملتهم . فإذا كان زيد خارجا عن إخوته صار غيرهم ، فلم يجز أن يكون أفضل إخوته كما لم يجز أن يكون حمارك أفضل البغال ، لأن الحمار غير البغال ، كما أن زيد غير إخوته . فإذا قلت : زيد أفضل الإخوة جاز ، لأنه أحد الإخوة ، والاسم يقع عليه وعلى غيره ، فهو بعض الإخوة . ألا ترى أنه لو قيل : من الإخوة ؟ عددته فيهم فقلت : زيد وعمرو وبكر وخالد ، فيكون بمنزلة قولك : حمارك أفره الحمير ! فلما كان على ما وصفنا جاز أن يضاف إلى واحد منكور يدل على الجنس فتقول : زيد أفضل رجل ، وحمارك أفره حمار . فيدل رجل على الجنس كما دل الرجال ، وكما فى عشرين درهما ومائة درهم .

فقال ابن الفرات : ما بعد هذا البيان مزيد ، ولقد جل علم النحو عندى بهذا الاعتبار وهذا الانقياد .

فقال أبو سعيد : معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها ، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير ، وتوخى الصواب فى ذلك ، وتجنب الخطأ من ذلك . وإن زاغ شىء من النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم . فأما

ما يتعلق باختلاف لغات القبائل فذلك شيء مسلم لهم ، ومأخوذ عنهم ، وكل ذلك محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف ، وإنما دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تعرف ولا تستوضح إلا بطريقتهم ونظرهم وتكلفهم ، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون بترجمة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون . وجعلوا تلك الترجمة صناعة وادعوا على النحويين أنهم مع اللفظ لا مع المعنى .

ثم أقبل أبو سعيد على متى فقال : ألا تعلم يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء قد ائتلفت بمراتب ؟ مثال ذلك أنك تقول : هذا ثوب ، والثوب يقع على أشياء بها صار ثوبا ، تم بها نسجه بعد أن غزله فسداته لا تكفى دون لحمته ، ولحمته لا تكفى دون سداته ، ثم تأليفه كنسجه وبلاغته كقصارته ، ودقة سلكه كرقة لفظه ، وغلظ غزله ككثافة حروفه ، ومجموع هذا كله ثوب ؛ ولكن بعد تقدمة كل ما يحتاج إليه فيه .

قال ابن الفرات : سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى فإن هذا كلما توالى عليه أبان انقطاعه ، وانخفض ارتفاعه ، فى المنطق الذى ينصره ، والحق الذى لا ينصره .

قال أبو سعيد : ما تقول فى رجل قال : لهذا على درهم غير قيراط ؟

قال متى : ما لى علم بهذا النمط .

قال : لست نازعا عنك حتى يصح عند الحاضرين أنك صاحب مخرقة ورزق ! ها هنا ما هو أخف من هذا ، قال رجل لصاحبه : بكم الثوبان المصبوغان ، وقال آخر : بكم ثوبان مصبوغان ؟ وقال آخر : بكم ثوبان مصبوغين ؟ بين هذه المعانى التى تضمنها لفظ لفظ ؟ .

قال متى : لو نثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق شيئاً لكان حالك كحالى .

قال أبو سعيد : أخطأت ، لأنك إذا سألتنى عن شيء أنظر فيه ، فإن كان له علاقة بالمعنى وصح لفظه على العادة الجارية أجبت ، ثم لا أبالى أن يكون موافقا أو مخالفا ، وإن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك ، وإن كان

متصلا باللفظ ، ولكن على وضع لكم فى الفساد ، على ما حشوتم به كتبكم ، رددته أيضا . لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة مقررة بين أهلها ، ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب : كالسبب ، والآلة ، والموضوع ، والمحمول ، والكون ، والفساد ، والمهمل ، والمخصوص ، وأمثلة لاتنفع ولا تجدى ، وهى إلى العى أقرب ، وفى الفهامة أذهب . ثم أنتم هؤلاء فى منطقتكم على نقص ظاهر ، لأنكم لا تفون بالكتب ولا هى مشروحة ، وتدعون الشعر ولا تعرفونه ، وتدعون الخطابة وأنتم عنها فى منقطع التراب ، وقد سمعت قائلكم يقول : الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان . فإن كان كما قال فلم قطع الزمان بما قبله من الكتب ؟ وإن كانت الحاجة قد مست إلى ماقبل البرهان فهى أيضا ماسة إلى ما بعد البرهان ؛ وإلا فلم صنف مالا يحتاج إليه ويستغنى عنه ؟ ! هذا كله تخليط وزرق ، وتهويل ورعد وبرق ، وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلا ، وتستذلوا عزيزا ، وغايتكم أن تهولوا بالجنس ، والنوع ، والخاصة ، والفصل ، والعرض ، والشخص ، وتقولوا : : الهلية ، والأينية ، والماهية ، والكيفية ، والكمية ، والذاتية ، والعرضية ، والجوهرية ، والهيولية ، والصورية ، والأنسية ، والكسبية ، والنفسية ، ثم تتمطون وتقولون : جئنا بالسحر فى قولنا . لا فى شىء من باء وواو وجيم فى بعض باء ، وفاء فى بعض جيم ، وإلا فى كل ب و ج فى كل ب فا ، إذن لا فى كل ج ، وهذا بطريق الحلف ، وهذا بطريق الاختصاص ، وهذه كلها جزافات وترهات ومقالق وشبكات . ومن جاد عقله ، وحسن تمييزه ، ولطف نظره ، وثقب رأيه ، وأنارت نفسه ، استغنى عن هذا ، كله بعون الله وفضله ؛ وجودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقوب الرأى ، وإنارة النفس ، من منائح الله الهنية . ومواهبه السنية ؛ يختص بها من يشاء من عباده . وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها ، وهذا الناشى أبو العباس قد نقض عليكم ، وتتبع طريقكم ، وبين خطأكم ، وأبرز ضعفكم ، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال . وما زدتم على قولكم : « لم يعرف أغراضنا ، ولا وقف على مرادنا ، وإنما تكلم على وهم » وهذا منكم لجاجة ونكول . ورضى بالعجز والكلول . وكل ما ذكرتم فى الموجودات

فعليكم فيه اعتراض . هذا قولكم فى فعل وينفعل ، لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما . ولم تقفوا على مقاسهما ، لأنكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من يفعل ، وقبول الفعل من ينفعل ، ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم ، ومعارف ذهبت عنكم ! وهذا حالكم فى الإضافة ؛ فأما البدل ووجوهه ، والمعرفة وأقسامها ، والنكرة ومراتبها ، وغير ذلك مما يطول ذكره ، فليس لكم فيه مقال ولا مجال . وأنت إذا قلت لإنسان : كن منطقيا . فإنما تريد : كن عقليا أو عاقلا ، أو اعقل ماتقول ! لأن أصحابك يزعمون أن المنطق هو العقل . وهذا قول مدخول . لأن المنطق على وجوه أنتم منها فى سهو . وإذا قال لك آخر : كن نحويا لغويا فصيحا . فإنما يريد : افهم عن نفسك ما تقول ، ثم رم أن يفهم عنك غيرك وقدر اللفظ على المعنى فلا ينقص منه . هذا إذا كنت فى تحقيق شىء على ما هو به . فأما إذا حاولت فرش المعنى ، وبسط المراد ، فأجل اللفظ بالروادف الموضحة ، والأشباه المقربة ، والاستعارات الممتعة ، وسد المعانى بالبلاغة ، أعنى لوح منها شيئاً حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها ، والشوق إليها ، لأن المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجه عز وجل ، وكرم وعلا ، واشرح منها شيئاً حتى لا يمكن أن يمترى فيه ، أو يتعب فى فهمه ، أو يستريح عنه لاغتماضه . فبهذا المعنى يكون جامعا لحقائق الأشباه . ولأشباه الحقائق ، وهذا باب إن استقصيته خرج عن نمط ما نحن عليه فى هذا المجلس ، على أنى لا أدرى أيؤثر ما أقول أم لا .

ثم قال : حدثنا ، هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين ، أو رفعتم بالخلاف بين اثنين ؟ أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة ، وأن الواحد أكثر من واحد ، وأن الذى هو أكثر من واحد هو واحد ؟ وأن الشرع ماتذهب إليه ، والحق ماتقوله ؟ هيهات ! هاهنا أمور ترتفع عن دعوى أصحابك وهذيانهم ، وتدق عن عقولهم وأذهانهم ، ودع هذا ؛ هاهنا مسألة قد أوقعت خلافا فارفع ذلك الخلاف بمنطقك ؟ قال قائل : « لفلان من الحائط إلى الحائط » ما الحكم فيه ؟ وما قدر المشهود به لفلان ؟

فقد قال ناس : له الحائطان معا وما بينهما . وقال آخرون : له النصف من كل منهما . وقال آخرون : له أحدهما . هات الآن آيتك الباهرة ، ومعجزتك القاهرة ؟ ! وأنى لك بهما وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك ! ودع هذا أيضا ، قال قائل « من الكلام ماهو مستقيم حسن ، ومنه ما هو مستقيم كذب ، ومنه ماهو خطأ » فسر هذه الجملة ؟ واعترض عليه عالم آخر ، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض ، وأرنا قوة صناعتك التي تميز بها بين الخطأ والصواب ، وبين الحق والباطل ؟ فإن قلت : كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعت مقالته ، والآخر لم أحصل على اعتراضه ! قيل لك : استخرج بنظرك الاعتراض ، إن كان ما قاله محتملا له ، ثم أوضح الحق منهما ، لأن الأصل مسموع لك ، حاصل عندك ، وما يصح به أو يطرد عليه يجب أن يظهر منك ، فلا تتعاسر علينا فإن هذا لا يخفى على أحد من الجماعة . فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يجوز مبسوط العقل ، والمعاني معقولة ، ولها اتصال شديد وبساطة تامة ، وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به ، وينصب عليه سورا ولا يدع شيئاً من داخله أن يخرج ، ولا شيئاً من خارجه أن يدخل ، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد ، أعني أن ذلك يخلط الحق بالباطل ، ويشبه الباطل بالحق . وهذا الذي وقع الصحيح منه في الأول قبل وضع المنطق ، وقد عاد ذلك الصحيح في الثاني بهذا المنطق ، وأنت لو عرفت العلماء والفقهاء ومسائلهم ووقفت على غورهم في نظرهم ، وغوصهم في استنباطهم وحسن تأويلهم لما يرد عليهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة ، والكنايات المفيدة ، والجهات القريبة والبعيدة ، لحقرت نفسك ، وازدريت أصحابك ، ولكان ماذهبوا إليه وتابعوا عليه ، أقل في عينك من السها عند القمر ، ومن الحصا عند الجبل . أليس الكندي وهو علم في أصحابك يقول في جواب مسلة « هذا من باب عدة » فعد الوجوه بحسب الاستطاعة على طريق الإمكان من ناحية الوهم بلا ترتيب حتى وضعوا له مسائل من هذا وغالطوه بها وأروه من الفلسفة الداخلة فذهب عليه ذلك الوضع فاعتقد أنه صحيح وهو مريض العقل ، فاسد المزاج ، حائل

الغريزة ، مشوش اللب ، قالوا له : أخبرنا عن الاسطقسات الاجرام واصطكاك تضاغط الأركان ، هل يدخل فى باب وجوب الإمكان ؟ أو يخرج من باب الفقدان إلى ما يخفى عن الأذهان ؟ وقالوا له أيضا : ما نسبة الحركات الطبيعية إلى الصور الهيولانية ؟ وهل هى ملابسة للكيان فى حدود النظر والبيان ، أو مزايلة له على غاية الأحكام ؟ ما تأثير فقدان الوجدان فى عدم الإمكان عند امتناع الواجب من وجوبه فى ظاهر مالا وجوب له فى إمكان أصله ؟ وعلى هذا فقد حفظ جوابه عن جميع هذا على غاية الركاكة والضعف والفساد والفسالة والسخف ؛ ولولا التوقى من التطويل لسردت ذلك كله ولقد مر بى فى خطة التفاوت فى تلاشى الأشياء غير محاط به ، لأنه يلاقى الاختلاف فى الأصول والاتفاق فى الفروع ، وكل ما يكون على هذا المنهج فالنكرة تزاحم عليه المعرفة ، والمعرفة تناقض النكرة ، على أن النكرة والمعرفة من الألبسة العارية من ملابس الأسرار الإلهية ، لا من باب الآلهية العارضة فى أحوال السرية « ولقد حدثنى أصحابنا الصائبون عنه بما يضحك الثكلى ، ويشمت العدو ، ويغم الصديق ، وما ورث هذا كله إلا من بركات يونان ؛ وفوائد الفلسفة والمنطق . ونسأل الله عصمة وتوفيقا نهتدى بهما إلى القول الراجع إلى التحصيل والفعل الجارى على التعديل ، إنه سميع مجيب .

* * *

قال أبو حيان : هذا آخر ما كتبت عن على بن عيسى الشيخ الصالح باملائه ، وكان سعيد روى لمعا من هذه القصة وكان يقول : لم أحفظ على نفسى كل ما قلت ، ولكن كتب ذلك القوم الذين حضروا فى ألواح كانت معهم ومحابر أيضا وقد اختل كثير منه .

٣ ــ فى ما بين المنطق والنحو من المناسبة :

قلت لأبى سليمان : إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة ، وعلى ذلك فما الفرق بينهما ، وهل يتعاونان بالمناسبة ، وهل يتفاوتان بالقرب به ؟ .

فقال : النحو منطق عربى ، والمنطق نحو عقلى ، وجل نظر المنطقى فى المعانى ، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التى هى لها كالحلل والمعارض ، وجل نظر النحوى فى الألفاظ ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعانى التى هى لها كالحقائق والجواهر ؛ ألا ترى أن المنطقى يقول بخبر وهو ينفعل ، والنحوى فيما خلاه اللفظ ؟ ونظائر هذا المثال شوائع ذوائع فى عرض الفنين والنظرين ، أعنى المنطق والنحو ، وكما أن التقصير فى تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط ، فكذلك التقصير فى تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط ، وحد الإفهام والتفهم معروف ، وحد البلاغة والخطابة موصوف ، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة ، أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة ، لأنها متقدمة بالطبع ، والطبع أقرب إلينا ، والعقل أبعد عنا ، والبديهة منوطة بالحس ، وإن كانت معانة من وجهة الحس ، وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان وعلى أى وجه وقع ، فان الدينار قد يكون ردىء ذهب ، وقد يكون ردىء طبع ، وقد يكون فاسد السكة ، وقد يكون جيد الذهب عجيب الطبع حسن السكة ، فالناقد الذى عليه المدار ، وإليه العيار ، يبهرجه مرة برداءة هذا ، ومرة برداءة هذا ، ويقبله مرة بحسن هذا ، ومرة بحسن هذا ، والإفهام إفهامان : ردىء وجيد . فالأول لسفلة الناس ، لأن ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم فى نقصهم ، والثانى لسائر الناس ، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع ، فأما البلاغة فإنها زائدة على الأفهام الجيدة بالوزن والبناء ، والسجع والتقفية ، والحلية الرائعة ، وتخير اللفظ ، واختصار الزينة ، بالرقة والجزالة والمتانة ، وهذا الفن لخاصة النفس ، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام والتواصل إلى غاية ما فى القلوب لذوى الفضل بتقويم البيان .

قلت له : فما النحو ؟

فقال : على ما يحضرنى الساعة من رسمه على غير تصفية حده وتنقيحه : إنه نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده ، أو تفرقه وتعلل منه ، أو تفرقه وتخليه ، أو تأباه وتذهب عنه ، وتستغنى بغيره .

قلت : فما المنطق ؟

قال : آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل ، فيما يعتقد ، وبين ما يقال : هو خير أو شر ، فيما يفعل ، وبين ما يقال : هو صدق أو كذب ، فيما يطلق باللسان ، وبين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل .

قلت : فهل يعين أحدهما صاحبه ؟ .

قال : نعم ، وأى معونة إذا اجتمع المنطق العقلى والمنطق الحسى ؟ فهو الغاية والكمال ! .

قال : ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول ، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثانى . والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أى جيل كانوا وبأى لغة أبانوا . إلا أن يتعذر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم ، فحينئذ الحال فى التقصير يتورك على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف ، إما بالتواطؤ والاصطلاح ، وإما بالطبع والأسماع .

قال : وبالجملة ، النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو إلى العادة الجارية ، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدى إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة . والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل ، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف ، ودليل النحو طباعى ، ودليل المنطق عقلى . والنحو مقصور ، والمنطق مبسوط . والنحو يتبع ما فى طباع العرب ، وقد يعتريه الاختلاف ، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس . وهو مستمر على الائتلاف . والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق ، كما أن الحاجة إلى الكلام فى الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة ، لأن ذلك أول ، وهذا ثان . والنحو أول مباحث الإنسان ، والمنطق آخر مطالبه . وكل إنسان منطقى بالطبع الأول ، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال ، وليس كل إنسان نحويا فى الأصل . والخطأ فى النحو يسمى لحنا ، والخطأ فى المنطق يسمى إحالة . والنحو تحقيق المعنى باللفظ ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل .

وقد يزول اللفظ إلى اللفظ ، والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول ؛ فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر بغير المعقول ورجع إلى غير ما عهد فى الأول . والنحو يدخل المنطق ، ولكن مرتبا له . والمنطق يدخل النحو ، ولكن محققا له . وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظه من النحو ، ولا يفهم شىء منها إذا عرى من العقل . فالعقل أشد انتظاما للمنطق ، والنحو أشد التحاما بالطبع . والنحو شكل سمعى ، والمنطق شكل عقلى ، وشهادة النحو طباعية ، وشهادة المنطق عقلية . وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم ، أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم . فالمنطق وزن لعيار العقل ، والنحو كيل بصاع اللفظ ؛ ولهذا قيل فى النحو الشذوذ والنادر ، ورديء المنطق ما جرى مجراهما .

فهذا ما استهدف من قوله ، وهو باب مفتوح يمكن أن يقال فيه من هذا الجنس ما يكون شاهدا لما قال والسلام (١) .

---

(١) المقايسات لأبى حيان التوحيد » .

المراجـــع

١ — الرد على المنطقيين لابن تيمية : المطبعة الأزهرية سنة ١٩٧٧ م بتحقيق دكتور محمد نصار بالاشتراك .

٢ — نقض المنطق لابن تيمية : ط السنة المحمدية : نشره : محمد حامد الفقي سنة ١٩٥١ م .

٣ — جهد القريحة فى تجريد النصيحة : لابن تيمية . ط مجمع البحوث ضمن صون المنطق والكلام سنة ١٩٧٠ م .

٤ — صون المنطق والكلام للسيوطى : تحقيق د . على سامى النشار ط . مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٠ م .

٥ — كتاب الصفدية فى الرد على الفلاسفة لابن تيمية : تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، ط . الرياض سنة ١٩٧٩ م .

٦ — العقل والنقل لابن تيمية : ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٧٣ م .

٧ — الرسالة التدمرية لابن تيمية : ط . بيروت .

٨ — نهاية الأقدام للشهرستانى : ط . المثنى بغداد .

٩ — نهاية العقول فى دراية الأصول للرازى : مخطوط ١٨٢ عقائد تيمور دار الكتب المصرية .

١٠— نظرات ابن تيمية فى السياسة والاجتماع : هنرى لاوست . ط . دار الأنصار سنة ١٩٧٧ هـ . ترجمة محمد عبد العظيم على .

١١— مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام : دكتور على سامى النشار ط . دار المعارف سنة ١٩٧٧ م .

١٢ — المنطق الحديث ومناهج البحث . د / محمود قاسم . ط الخامسة

١٣ — الاستقراء والمنهج العلمى — د / زيدان . ط الإسكندرية

١٤ — المدرسة السلفية — محمد نصار . ط دار الأنصار

١٥— الفصل فى الملل والنحل لابن حزم : ط . المثنى بغداد سنة ١٩٥٠ م .
١٦— رسالة الرد على الكندى لابن حزم : تحقيق إحسان عباس ط . دار العروبة سنة ١٩٦٠ م .
١٧— الرد على ابن النغريلة اليهودى لابن حزم : تحقيق إحسان عباس ط . دار العروبة سنة ١٩٦٠ م .
١٨— التقريب لحد المنطق لابن حزم : تحقيق إحسان عباس ط . دار العروبة.
١٩— التلخيص لوجوه التلخيص لابن حزم : تحقيق إحسان عباس ط . دار العروبة .
٢٠— المحلى لابن حزم : ط . بولاق سنة ١٩٤٨ م .
٢١— المعجم الفقهى لابن حزم : ط . دمشق مجموعة من العلماء .
٢٢— المقايسات لأبن حيان التوحيدى ط السندوبى .
٢٣— مقارنة بين الغزالى وابن تيمية . د / محمد رشاد سالم .

محتويات الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

مطبعة التقدم
ت : ٨٤١٤٢١

رقم الإيداع ٥٥٧١ / ٨٥